Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern

Dalam wacana tafsir AlQur'an, selama ini kita mengenal beberapa perspektif penulisan tafsir, seperti maudhu'i, sastra, ilmiah, dll. Pengklasifikasian seperti itu memang baik, tapi belum mampu memberi gambaran yang utuh mengenai genre tafsir yang ada. Untuk memenuhi kebutuhan ini, maka kehadiran buku J.J.G. Jansen ini menjadi berarti. Dalam rangka memberi gambaran yang jelas mengenai perkembangan tafsir modern di Mesir, J.J.G Jansen mencoba menggunakan klasifikasi baru: perspektif sejarah alam, perspektif filologi dan perspektif praktis. Apakah model seperti ini benar-benar memenuhi tujuan itu? Mungkin. Yang jelas, Jansen memang memiliki nilai lebih. Ia memotret perspektif tafsir yang belum pernah disentuh oleh para penulis sebelumnya: perspektif feminis.

Penerbit :
PT. Tiara Wacana Yogya

ISBN 979 8120 75 6

J.J.G. Jansen Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern

J.J.G. Jansen

Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern

Pengantar: Mohamad Nur Kholis S, MA

Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern

J.J.G. Jansen

Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern

PENERBIT :
PT. TIARA WACANA YOGYA

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Jansen, J.J.G.
Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern/J.J.G. Jansen; Hairussalim, Syarif Hidayatullah; Penyunting, Amirudin, -- cet. I. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997
xxiii + 186 hlm; 18,5 cm
Judul Asli: The Interpretation of the Koran in Modern Egypt
Indeks
ISBN 979-8120-75-6

1. Al-Qur'an I. Judul II. Hairussalim, Syarif Hidayatullah III Amirudin

DISKURSUS TAFSIR AL-QUR'AN MODERN
Judul Asli • The Interpretation of the Koran in Modern Egypt
Penulis • J.J.G. Jansen
Penerjemah • Hairussalim, Syarif Hidayatullah
Penyunting • Amirudin
Desain Sampul • Nur Edi Sudjatmiko
Aldus PageMaker • Yani Ibrahim
Tata Letak • Ramyari

Cetakan Pertama • Agustus 1997
Penerbit • PT. Tiara Wacana Yogya
Kopen Banteng No. 16 Kaliurang Km 7,8 Telp/Fax. 880683
Yogyakarta 55581
Anggota IKAPI

Dicetak oleh • PT. Tiara Wacana Yogya

DARI REDAKSI

MESIR tampaknya memang ditakdirkan menjadi kawah candradimuka pemikiran Islam, terutama setelah pamor Baghdad menyuram. Sejak itu, Mesir selalu menjadi kiblat perkembangan pemikiran Islam dunia, terutama saat tampil orang-orang seperti Muhammad Abduh dan Rasyid Ridâ. Perkembangan seperti itu terus berlangsung sampai saat ini.

Di antara diskursus yang meramaikan peta pemikiran Mesir adalah tafsir Al-Qur'an. Berbagai jenis tafsir Al-Qur'an lahir dari tanah intelektual Mesir yang subur. Tapi, pada prinsipnya kesemua tafsir itu bisa dikelompokkan ke dalam tiga sudut pandang: filologi, sejarah alam dan masalah sehari-hari umat Islam.

Secara akademis, diperlukan sebuah karya utuh yang mereview peta perkembangan tafsir dan memang sudah banyak ahli yang berusaha memenuhi tugas ilmiah ini. Antara lain Baljon, misalnya. Hanya saja, Baljon menulis karya reviewnya ketika Tafsir Al-Qur'an Bint Shâti' belum terbit, sehingga tak mengherankan kalau kemudian karya tersebut belum masuk dalam sorotan Baljon. Padahal, karya Bint Shâti' ini penting, karena bisa mencerminkan satu perspektif yang berbeda, yakni perspektif perempuan.

Karya J.J.G. Jansen ini beda. Dalam karyanya, Jansen berusaha memotret perkembangan tafsir modern Mesir

secara keseluruhan, termasuk Tafsir Bint Shâti'. Karena itu karya ini penting sebagai karya pengantar untuk memasuki belantara karya tafsir modern. Dalam konteks itulah, kami menghadirkan karya Jansen ini ke dalam bahasa Indonesia. Buku ini tidak saja penting bagi mahasiswa Strata 1, Strata 2 dan Strata 3 IAIN, tapi juga bagi orang lain yang berminat dengan studi tafsir.

Redaksi TWY

DAFTAR ISI

PENGANTAR

Mohamad Nur Kholis S[1]

DALAM kepustakaan Barat, kajian Al-Qur'an menjadi salah satu menu utama. Para Islamisist menaruh perhatian terhadap studi Al-Qur'an dalam berbagai aspek, dari teks Al-Qur'an itu sendiri[2] sampai penafsiran muslim terhadap teks suci tersebut. Karya *magnum opus* Barat yang bersentuhan dengan khazanah tafsir adalah *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* (1920) tulisan Ignaz Goldziher, Islamisis kelahiran Hongaria. Buku ini mencoba memotret beberapa madzhab penafsiran yang ada semenjak munculnya tafsir sampai periode Muhammad Abduh. Pengelompokan khazanah tafsir yang dilakukan Goldziher nampaknya tidak berpijak pada periodisasi waktu, akan tetapi lebih pada *content* dan kecenderungan penulis. Sayangnya, ada beberapa karya tafsir yang lepas dari pengamatan Ignaz, termasuk diantaranya *al-Jalâlayn* karya al-Mahallî dan al Suyûtî, akibatnya, pemotretan Goldziher terke-

---

1. Alumnus Universitas Leiden, di bawah bimbingan langsung J.J.G. Jansen.

2. Tercatat beberapa nama yang melahirkan karya kesarjanaan berkenaan dengan sejarah teks Al-Qur'an, seperti: Weil, G., *Historisch-Kritische Einleitung in den Koran*, Leipzig, 1872; William, Muir, *The Coran, Its Composition and Teaching*, London, 1878; Nöldeke, Theodore, *Geschichte des Corans*, Leipzig, 1919; Jeffery, Arthur, *Materials for the History of the Text of the Qur'ân, the old Codices*, Leiden, E.J. Brill, 1937.

san kurang "sempurna".

Kurangnya kepustakaan Barat akan beberapa "aliran" dalam penafsiran Al-Qur'an merupakan faktor yang mendorong Johannes J.G. Jansen untuk melakukan kajian terhadap koleksi tafsir Al-Qur'an dengan memusatkan perhatian pada Mesir modern. Ada beberapa alasan berkenaan pilihan wilayah Mesir sebagai konsentrasi penelitian. *Pertama,* modernisasi pemikiran Islam tidak bisa dipisahkan dari proposal pembaruan "Abduh yang sekaligus melakukan renovasi besar-besaran tehadap kajian Al-Qur'an. *Kedua,* banyaknya koleksi tafsir di wilayah tersebut yang belum tersentuh peneliti Barat, termasuk di antaranya *al-tafsîr al-bayânî li-l-qur'ân al-karîm,* satu-satunya karya tafsir yang ditulis mufassir wanita, yakni "A'isha "Abdurrahmân Bint as-Shâtî'. *Ketiga,* mulai akhir dekade enampuluhan, Leiden mempunyai J. Brugman, spesialis budaya dan sastra Timur Tengah yang melahirkan doktor-doktor muda untuk spesialisasi wilayah Mesir dan sekitarnya, dimana Jansen merupakan salah satu di antaranya.[3]

***

Buku yang ada di tangan pembaca sekarang -- seperti telah disinggung -- merupakan disertasi doktor di Rijksuniversiteit Leiden tahun 1972. Kajian ini memusatkan perhatian pada "keseluruhan" karya tafsir di Mesir modern

---

3. Murid Brugman lainnya adalah, G.H.A Juynboll yang menulis disertasi, *The authenticity of tradition literature. Discussions in modern Egypt* (1969). Ia kini mempunyai reputasi internasional dalam kajian hadith; F. De Jong menulis *The sufi orders in Egypt 1802-1911, A historical study of organizational dimensions of Islamic mysticism in an age of administrative reform,* 1977.

diawali dengan tafsir "Abduh yang merupakan embrio pembaruan kajian Al-Qur'an. Meskipun dalam kepustakaan Barat telah ada penelitian khusus tentang tafsir "Abduh,[4] namun, Jansen masih merasa perlu untuk mengulas karya tersebut karena, dalam blantika tafsir di wilayah ini, signifikansi tafsir "Abduh tidak bisa disangkal. Ia mengelompokkan karya tafsir menjadi tiga kelompok. *Pertama,* tafsir yang dipenuhi pengadopsian temuan-temuan keilmuan mutakhir, *tafsîr 'ilmî; kedua,* tafsir yang "dibasahi" analisis linguistik dan filologik; dan *ketiga,* tafsir yang bersinggungan dengan persoalan-persoalan keseharian umat.

Ulasan Jansen diawali analisis tafsir 'Abduh yang merupakan "era baru" dalam kajian Al-Qur'an. Jansen cenderung memasukkan tokoh ini dalam "rasionalis", dengan salah satu bukti interpretasi 'Abduh tentang *furqân* sebagai "rasio atau akal yang dapat membedakan kebenaran dari kesalahan" dalam Ali Imrân : 4. Jansen juga mengakui bahwa karya tafsir ini merupakan "penyegaran" kajian Al-Qur'an, karena teks ditempatkan secara terhormat sebagai sumber hidayah. Hal ini dilakukan 'Abduh semata-mata dilatarbelakangi kenyataan akan banyaknya tafsir yang acap kali ditunggangi tarikan-tarikan individual-ideologis yang berakibat jauhnya interpretasi mereka dari pesan utama Al-Qur'an. Salah satu indikator statemen ini adalah menjamurnya tafsir sektarian sebagai upaya justifikatif akan superioritas madzhab politik yang mereka anut.

Jansen tertarik untuk mengulas model penafsiran saintifik, *al-tafsîr al-'ilmî,* mengingat maraknya karya kesar-

---

4. Penelitian tentang tafsir 'Abduh dan Ridhâ dilakukan oleh J. Jomier dalam *Le Commentaire Coranique du Manâr*, Paris, 1954.

janaan berkenaan dengan tafsir ini di paruh awal abad dua puluh. Menurutnya, berkembangnya karya tafsir 'ilmî di wilayah Mesir modern merupakan imbas kontak intelektual dan budaya muslim Timur Tengah dengan Barat pasca *renaisance*. Jika dirunut, embrio penafsiran ini sudah ada semenjak masa 'Abbasiyah pada saat umat bersentuhan dengan kemajuan pengetahuan yang merupakan *conditio sine qua non* dalam kehidupan umat, dan mencapai "kematangannya" pada awal abad dua puluh. Meskipun gaya interpretasi saintifik mendapat respons kontra yang tidak sedikit, namun tidak mengurangi "greget" sarjana muslim era tersebut untuk berama-ramai memproduksi karya model ini. Dalam khazanah tafsir 'ilmî, karya yang paling mencolok adalah *Tafsîr al-Jawâhir*, tulisan Tantâwî Jawharî, tafsir berjilid-jilid yang sarat dengan pengadopsian penemuan-penemuan ilmu alam mutakhir.

"Trend" yang tidak kalah pentingnya adalah interpretasi filologik dan sastra, *al-tafsîr al-adabî*. Madzhab penafsiran ini dimotori Amîn al-Khûlî (1895-1965), maha guru studi Al-Qur'an dan sastra Arab Universitas Kairo. Proposal metodologis al-Khûlî diaplikasikan dengan apik oleh murid sekaligus isterinya, 'A'isha 'Abdurrahmân Bint as-Shâti'. Perhatian al-Khûlî terhadap kajian teks Al-Qur'an diawali dengan kepiawaian mengkaji teks-teks sastra dengan dua metoda kritik yang ia kembangkan yakni, kritik ekstrinsik, *naqd al-khârijî*, dan kritik intrinsik, *naqd al-dâkhilî*. Kritik ekstrisik diarahkan pada kritik sumber, kajian holistik terhadap faktor-faktor eksternal munculnya sebuah karya, baik sosial-geografis, religio-kultural maupun politis untuk dapat memetakan karya sastra dalam konteksnya secara proporsional. Sedangkan kritik intrinsik diacukan pada teks sastra itu sendiri dengan analisis linguistik yang

hati-hati sehingga mampu menguak makna yang dikehendaki teks.

Proyek penelitian al-Khûlî terhadap Al-Qur'an dimulai dengan upaya menggeser wilayah hermeneutik teks dari *unthinkable* menjadi *thinkable*. Hal ini dilakukan dengan memperlakukan teks sakral sebagai kitab sastra Arab terbesar, *kitâb al-'arabiyya al-akbar*, sehingga analisis linguistik-filologik teks, *al-tafsîr al-adabî*, merupakan upaya niscaya untuk menangkap pesan moral dan hidayah Al-Qur'an. Dengan status teks Al-Qur'an yang sedemikian rupa, al-Khûlî sama sekali tidak bermaksud mensejajarkan teks religius dengan teks sastra kemanusiaan, akan tetapi, bermaksud menemukan "angan-angan" sosial kebudayaan Qur'ani, hidayah, yang terkandung dalam komposisi Al-Qur'an sebagaimana telah ditangkap Rasulullâh.

Untuk mencapai sasaran tersebut, al-Khûlî membagi kajian teks Al-Qur'an menjadi dua tahap, yakni, *pertama*, kajian sekitar Al-Qur'an, *dirâsa ma hawl Al-Qur'an*, dan kajian terhadap Al-Qur'an itu sendiri, *dirâsa fi-l-Qur'an nafsih*. Kajian sekitar Al-Qur'an diarahkan pada investigasi aspek sosio-historis, geografis-kultural dan antropologis wahyu. Sedangkan yang kedua dimaksudkan pada pelacakan kata-kata individual semenjak pertama diturunkan, pemakaiannya dalam Al-Qur'an serta sirkulasinya dalam bahasa Arab. Pelacakan evolusi kata individual ini diikuti kajian terhadap struktur kalimat dan frasa-frasa tertentu dengan perangkat ilmu bahasa Arab, akan tetapi tidak boleh melewati batas-batas keperluan, yakni hanya untuk menangkap keindahan struktur teks. Kemudian disusul pemberian makna yang hati-hati agar diperoleh pengertian semestinya yang dikehendaki teks.

Keketatan rel-rel exegesis yang ada dalam "madzhab"

penafsiran sastra menjadikan model penafsiran ini tidak pernah toleran dengan pola interpretasi saintifik. Malahan, al-Khûlî sebagai "pendekar" tafsir sastra, geram terhadap maraknya karya-karya tafsir 'ilmî. Ia tidak hanya mengkritik tipe penafsiran seperti ini, akan tetapi menolak mentah-mentah, karena, di mata al-Khûlî, tafsir 'ilmî merupakan bentuk pemaksaan teks-teks sakral pada penemuan mutakhir temporer, yang pada gilirannya dapat mendesakralisasi wahyu verbal Tuhan.

Sedangkan tipe tafsir ketiga -- sebagaimana telah disinggung -- berkenaan dengan problematika keseharian umat. Persoalan yang ada meliputi beberapa aspek, di antaranya, sekitar ijtihad, hukum keluarga, dan poligami. Diskusi tentang sah tidaknya ijtihad sebagai sumber pengambilan hukum dan aturan mainnya cukup marak. Dalam lingkup pembicaraan ini, Jansen banyak mengulas tokoh-tokoh yang mencuat ke permukaan, seperti Muhammad Mustafâ al-Marâghî, pernah dua kali menjabat rektor al-Azhar; Hasan al-Banna, pendiri gerakan Ikhwan; Mahmûd Shaltût; dan 'Abbâs Mahmûd al-'Aqqâd. Isu poligami sempat menjadi menu debat intelektual di wilayah ini yang melibatkan sarjana baik kalangan "konservatif" maupun "modern liberal". Yang perlu dicatat, pengelompokkan Jansen akan model penafsiran ketiga ini tidak membatasi pada karya-karya *pure* tafsir, akan tetapi melibatkan juga karya-karya kreatif yang masih ada hubungannya dengan teks Al-Qur'an.

***

Bagi pembaca Indonesia, karya terjemahan ini merupakan sumbangan kepustakaan yang sangat berarti, meski-

pun usia naskah aslinya bisa dikatakan cukup tua. Arti penting kehadiran edisi bahasa Indonesia buku ini berangkat dari beberapa alasan. *Pertama*, miskinnya kepustakaan tentang penelitian tafsir di wilayah Timur Tengah sebagai *"the centre of Islam"* yang tersaji dalam bahasa Indonesia. Oleh karenanya, kebutuhan umat yang jauh dari "pusat Islam" akan informasi khazanah tafsir merupakan sesuatu yang mendesak. *Kedua*, Mesir awal abad ke dua puluh menempati posisi amat penting dalam wacana intelektual dunia Islam, khususnya semenjak gagasan-gagasan pembaruan 'Abduh mempunyai kaki. Informasi lengkap tentang pemikiran 'Abduh, termasuk di dalamnya penyegaran studi Al-Qur'an, sangat perlu untuk diperkenalkan lebih jauh kepada khalayak di tanah air. *Ketiga*, wacana keislaman di Indonesia masih banyak diwarnai tradisi pesantren yang terkadang tidak segan-segan "mengharamkan" proposal pemikiran yang mendobrak kemapanan sebuah "tradisi". Kehadiran terjemahan ini, praktis akan dapat menambah "wawasan" umat, yang pada gilirannya dapat membantu "mendewasakan" budaya intelektual yang ada. *Keempat*, "ketergantungan" umat terhadap karya kesarjanaan Timur Tengah masih cukup menonjol, sehingga peta publikasi wilayah tersebut merupakan kebutuhan yang niscaya. *Kelima*, sosok Johannes Jansen nyaris belum dikenal publik Indonesia. Perhatiannya terhadap studi Mesir masih digelutinya sampai saat ini, meskipun terjadi sedikit pergeseran orientasi. Pada mulanya ia menaruh perhatian pada khazanah tafsir, namun pada masa-masa berikut, ia menempatkan diri sebagai pengamat budaya dan politik di Mesir. Karya-karya setelah buku yang diterjemahkan ini adalah beberapa artikel yang dimuat di berbagai jurnal internasional studi Timur Tengah; buku

tentang kondisi politik Mesir kontemporer, termasuk di dalamnya drama pembunuhan Presiden Anwar Saddat dalam *The neglected duty; The creed of Saddât's Assasins and Islamic resurgence in the Middle East* (1986); serta karya yang siap terbit tentang Fundamentalisme Islam di Timur Tengah (1997).

Last but not least, sarjana muslim umumnya sepakat bahwa karya Barat tentang Islam acap kali diwarnai "bias-bias" kepentingan Orientalisme. Tampaknya, disertasi Jansen tidak terkecuali, sehingga membaca penelitian Jansen akan melatih kejelian kita untuk menyingkap bias-bias kepentingan Barat tersebut. Dengan demikian, "ketuaan" sebuah buku berbahasa asing tidak harus diartikan sebagai "keusangan", akan tetapi, dengan melihat isinya, karya seperti itu akan tetap relevan sebagai jendela informasi dalam panggung kehidupan intelektual. Selamat membaca ....

Yogyakarta, April 1997

CATATAN PENULIS

PADA tahun 1966/1967, saya berkesempatan tinggal setahun di Kairo atas beasiswa yang diberikan oleh *Egyptian-Dutch Exchange Scholarship.* Ketika mengunjungi toko-toko buku di kota itu, saya dikejutkan oleh masih adanya sejumlah tafsir Al-Qur'an modern maupun lama yang telah ditawarkan penerbit-penerbit Mesir dekade-dekade yang lalu, dan tanpa kecuali juga dengan perhatian masyarakat yang luas terhadap karya-karya tersebut. Lebih dari itu, ternyata kebanyakan tafsir modern ini tidak disebut-sebut dan didiskusikan di dalam karya-karya Barat yang ada mengenai tafsir Al-Qur'an dan sejarahnya. Ketika saya melihat tafsir Al-Qur'an karya Dr. 'Aishah Abdurrahmân Bint as-Shâti', wanita pertama yang pernah menulis tafsir Al-Qur'an, terpikir oleh saya bahwa tafsir Al-Qur'an Mesir modern berhak mendapat perhatian lebih daripada yang diperolehnya sekarang ini.

Dua karya Barat terpenting mengenai tafsir Al-Qur'an modern adalah *Le commentaire Coranique du Manar* (1954) karya Dr. J. Jomier dan *Modern Muslim Koran Interpretation* (1961) karya Dr. J. M. S. Baljon. Karya Dr. Jomier secara khusus membicarakan tafsir Al-Qur'an Muhammad Abduh (w. 1905) dan Rasyîd Ridhâ (w.1935). Karya ini benar-benar memberikan sinopsis yang lengkap terhadap segala sesuatu yang menjadi pikiran kedua reformis tersebut.

Untuk tujuan itu, Dr. Jomier juga memeriksa sumber-sumber lain. Sementara itu, karya Dr. Baljon berjasa karena juga mendiskusikan tafsir-tafsir Al-Qur'an yang ditulis dalam bahasa Urdu. Sayang sekali, tafsir Al-Qur'an oleh Bint Shâti' belum terbit ketika Baljon menulis bukunya itu. Akibatnya, bukunya tampak sangat sedikit sekali memberi perhatian pada tafsir Al-Qur'an dan filologi.

Kedua buku itu, kurang lebih mempunyai tujuan ganda. Keduanya memberikan suatu gambaran Islam modern sebagaimana dilihat melalui tafsir-tafsir Al-Qur'an modern, dan, pada saat yang sama, keduanya memberikan kepada pembaca Barat pandangan seperti apa yang dianut tafsir-tafsir modern itu. Kedua tujuan ini tidaklah bertentangan, tetapi ada sedikit alasan untuk mengemukakan deskripsi tentang Islam modern berdasarkan salah satu dari bentuk sumber-sumbernya secara khusus (yakni tafsir Al-Qur'an). Kedua buku itu, lebih berbicara tentang Islam daripada tafsir Al-Qur'an itu sendiri, sangat sedikit memberi perhatian pada metode-metode (yang tidak menggunakan cara pejoratif seperti "muslihat-muslihat") yang digunakan para mufassir modern untuk mencapai -- seringkali apologetik-- tujuan-tujuan mereka. Kedua buku itu juga memberikan impresi bahwa tafsir-tafsir Al-Qur'an modern dan tafsir-tafsir yang ditulis sebelum abad ke-19 adalah sesuatu yang berbeda sama sekali. Ini hanyalah kebenaran yang parsial. Tafsir-tafsir modern memang ditulis untuk masyarakat yang berbeda daripada tafsir-tafsir "klasik", tetapi dari segi bentuk dan isinya semua tetap bercorak tradisional.

Bagi pembaca Barat, tafsir Al-Qur'an merupakan sesuatu yang misterius. Untuk mengurangi peliknya kemisteriusan ini, adanya usaha untuk mengklasifikasi tafsir-

tafsir kontemporer akan diterima dengan senang hati. Usaha apa pun yang dilakukan dalam pengklasifikasian tetap ada tuntutan untuk menerima kritik terhadap kriteria yang digunakan, entah itu klasifikasi berdasar periode, kecenderungan maupun bentuk sebuah karya. Salah seorang pengritik paling fasih yang menyerang cara "klasifikasi" adalah novelis Inggris E. M. Forster seperti yang ditulisnya dalam buku *Aspects of the Novel*. Dalam buku itu, ia dengan jitu mengejek upaya-upaya pseudo-ilmiah (*pseudo-scientific*) yang membagi sastra kepada periode-periode: "karya-karya yang ditulis sebelum 1847, karya-karya yang ditulis sesudahnya, dan karya-karya yang ditulis sebelum atau sesudah 1848."[1] Menurut E. M. Forster, kesalahan pertama dari pseudo-ilmiah (*pseudo-scholar*) itu adalah pengklasifikasian dengan memakai kronologi.

Tetapi pengklasifikasian dengan melihat kecenderungan terhadap karya-karya juga diejeknya: "Segera setelah ia (pseudo-ilmiahnya E. M. Forster tadi) bisa menggunakan kata 'kecenderungan' semangatnya muncul, dan meskipun pada titik itu pendengarnya akan tenggelam, tetapi mereka sering mengeluarkan pensil dan membuat catatan, dengan keyakinan bahwa kecenderungan merupakan mesin yang mudah dibawa."[2] Para penulis tafsir Al-Qur'an bisa mengambil pelajaran dari peringatan Forster di atas. Pengklasifikasian memang dengan sangat atraktif bisa membedakan banyak sekali tafsir Al-Qur'an ke dalam sejumlah kelompok menurut kecenderungannya. Tetapi klasifikasi berdasar kecenderungan yang tegas demikian, bagaima-

---

1. E.M. Forster, *Aspect of Novel*, 19.

2. *Ibid.*, 21

napun, difalsifikasi oleh sifat campuran dari muatan banyak tafsir itu sendiri. Jauh dari dimaksudkan terhadap satu kecenderungan apa pun, tafsir-tafsir Al-Qur'an Mesir modern selalu terdiri dari ungkapan yang berhubungan dengan filologi Al-Qur'an; ungkapan yang berhubungan dengan Al-Qur'an dan sejarah alam; dan terakhir, ungkapan mengenai Al-Qur'an dan bagaimana semestinya manusia berperilaku di dunia ini.

E. M. Forster menginginkan kita memvisualisasikan para penulis semua seolah-olah "duduk bersama di dalam sebuah ruangan, sebuah ruangan bundar, ruang baca British Museum --semua sedang menulis (karya-karya mereka) secara bersamaan."[3] Forster, sedang menulis tentang novel-novel --bukan tentang tafsir-tafsir Al-Qur'an--, kemudian menganjurkan pembicaraan tentang *aspek-aspek* novel, sebab menurut Forster, istilah ini tidak jelas. Karenanya ia bisa berarti dua cara yang berbeda, pertama, seorang penulis bisa melihat karya-karyanya dan dengan cara berbeda, kita bisa melihat karya mereka.

Adalah berbahaya mengadopsi kiasan Forster dalam menggambarkan berbagai aktivitas para mufassir Al-Qur'an kontemporer Mesir. Tetapi bagaimanapun, menarik untuk mengimajinasikan mereka semua sedang berkarya bersama di dalam suatu ruang baca bundar yang besar. Di dalam imajinasi ini adalah ruang baca Kairo. Di sini mereka memahami Al-Qur'an dari tiga sudut pandang. Tiga sudut pandang ini adalah filologi, sejarah alam, dan masalah sehari-hari umat Islam di dunia ini. Muhammad Abduh

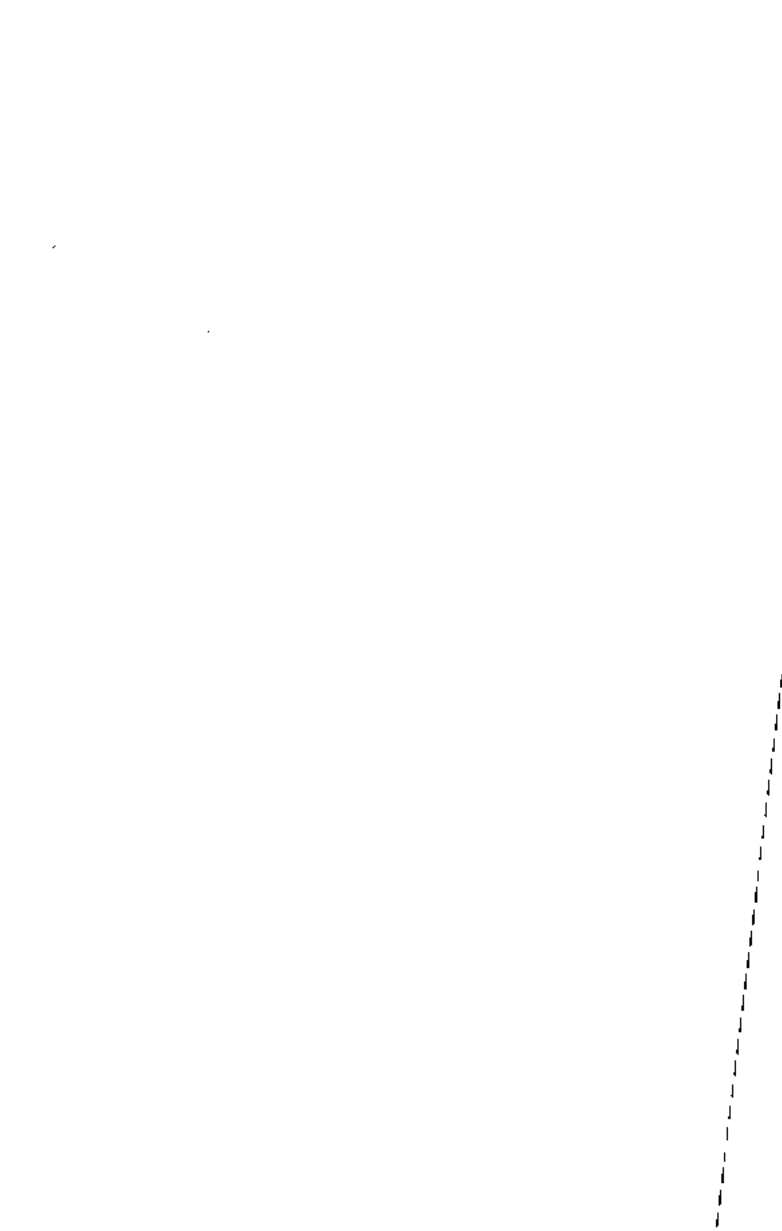
---

3. *Ibid.*, 16.

sekarang mempunyai pengaruh besar di dalam ruang baca ini. Upaya mengerjakan metafor seperti itu akan ditawarkan di dalam bagian-bagian berikut ini.[4]

---

4. Ketika karya ini hampir selesai, saya menemukan buku *Ittijâhât at-Tafsir fi Misr fi-i-'Asr al-Hadîth* karya Dr. I.M. Syarqâwî. Di dalam karyanya ini Dr. Syarqâwî tidak memasukkan terbitan-terbitan yang muncul sesudah tahun 1963. Di samping itu, ia juga menggunakan manuskrip-manuskrip yang tidak diterbitkan, mengenai tafsir-tafsir Al-Qur'an (h.313), padahal tidak kurang banyaknya tafsir-tafsir yang telah diterbitkan. Pandangannya mengenai Bint as-Shâtî' tidak menyenangkan (h.323). Dr. Syarqâwî melihat tiga kecenderungan dalam tafsir Al-Qur'an Mesir modern: *al-ittijah al-Ijtimâ'i* (h.89), *al-ittijah al-adabî* (h.269) dan *al-ittijâh al-'ilmi* (h.369)

Bab 1

PENDAHULUAN

BANYAK perkataan (*sayings*) telah diatributkan kepada Nabi Muhammad. Sesudah wafat, perkataan-perkataan mengenai kehidupan beliau dan para sahabat dihimpun di dalam kumpulan-kumpulan hadits terkenal. Salah satu dari kumpulan hadits terkenal ini adalah *Al-Jami'us Shahih* karya Imam Al-Bukhari, yang memuat ribuan hadits.[1] Sudah sejak zaman Nabi Muhammad perkataan-perkataan sehari-hari ini dapat dilihat secara jelas dari ungkapan-ungkapan lain Nabi Muhammad, ungkapan-ungkapan yang dianggap bersifat ilahiah: bukan diciptakan Nabi Muhammad sendiri, tetapi diberikan kepadanya oleh Allah, lewat mimpi-mimpi, bayangan-bayangan, perantaraan Jibril, bentuk-bentuk ekstasi keagamaan dan lain-lain. Menurut dugaan ungkapan-ungkapan ilahiah ini terakhir dihimpun di dalam Al-Qur'an.[2]

1. Muh. b. Ismâîl a. Abdallâh al-Bukhârî, 810-870 M, *GAL* I 157; *Al Jâmi' As-Shahîh*, berbagai edisi, yakni *bi-syarh Ahmad bin Muhammad Al-Qastalani*, Kairo (Bulaq) 1288 H, 10; "Tradition": bandingkan Lane, *Lexicon*, ii, 529a: *hadith* "new, recent ... a story ... traced up to Muhammad."

2. *GdQ* I 20-28; W. M. Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, 18-25; mengenai *hadits qudsi* bandingkan dengan *GdQ* I 258-60.

Al-Qur'an, sebagaimana diyakini umat Islam sepanjang abad, merupakan *kalamullah*. Secara harfiah, proposisi ini mempunyai implikasi yang bisa menjelaskan ketika seseorang membandingkannya dengan pandangan umat Kristiani terhadap empat penulis Injil: Markus, Matius, Lukas dan Yohanes. Masing-masing menulis catatan mengenai peristiwa-peristiwa ilahiah yang terjadi di zaman Yesus dengan kata-kata mereka sendiri dan untuk masyarakat mereka sendiri. Tidak demikian halnya dengan Al-Qur'an; pengarangnya bukanlah Nabi Muhammad, yang menyampaikan dengan kata-katanya sendiri hubungan spiritualnya dengan Allah. Diyakini Allah sendiri yang berbicara, bertutur tentang diri-Nya, kadangkala bahkan sebagai orang pertama. Firman-firman itu Ia tujukan kepada Nabi Muhammad, dan melalui Nabi Muhammad, Ia tujukan kepada semua umat manusia.[3] Mahasiswa Ilmu Perbandingan Agama kadang menyarankan agar orang seharusnya tidak membandingkan posisi Al-Qur'an dalam Islam dengan posisi Injil dalam Kristen. Al-Qur'an, yang berasal langsung dari Allah, menurut seorang mahasiswa Perbandingan agama sama dengan Jesus, anak Tuhan. Sebagaimana para teolog Kristen menyimpulkan mengenai sifat ketidakterciptaan Kristus, demikian juga kolega Muslim mereka berpendapat tentang sifat ketidakterciptaan Al-Qur'an. Dalam kerangka pemikiran ini, Nabi, orang pertama yang membawa firman Allah yang tak terciptakan itu, bisa disamakan dengan seorang Rasul seperti Paulus, manusia pertama yang mengajarkan signifikansi antara

---

3. Tidak jelas, apakah Al-Qur'an di waktu pewahyuannya memang ditujukan kepada umat manusia atau hanya kepada orang-orang yang sebangsa dengan Nabi Muhammad. Sekarang ini, umat Islam sepakat dan meyakini bahwa pesan Al-Qur'an bersifat universal.

kematian dan kebangkitan Jesus. Untuk menjelaskan paralelisme antara Anak Allah dan Kitab Allah ini, seorang sarjana Kanada telah menulis: "menelusuri kritisisme historis Al-Qur'an adalah lebih seperti menelusuri psikoanalisis Jesus."[4]

Meskipun ketidakterciptaan Al-Qur'an tampaknya akan menghalangi minat terhadap fakta-fakta turunnya ke dunia ini, tetapi para ulama Muslim memberi perhatian pada latar belakang historisnya. Umpamanya di abad-abad awal Islam mereka telah menentukan nama untuk setiap surah Al-Qur'an, entah itu yang "diturunkan" sebelum ataupun sesudah tahun 622, tahun Nabi berhijrah dari Mekah ke Medinah. Mereka mengetahui lingkungan untuk setiap bagian di mana surah itu diwahyukan, dan menciptakan bangunan literatur —kendati kecil, tetapi cukup lumayan— *asbâbun nuzûl*nya, "sebab-sebab pewahyuan".[5] Tetapi harus dicatat bahwa ulama Mesir As Suyûtî (1445-1505) mengatakan di dalam kitabnya *Al-Itqân fî `Ulûm Al-Qur'ân*:[6] Seharusnya seseorang tidak mempertimbangkan sebab-sebab partikular, fakta-fakta unik yang tunggal, yang telah mengakibatkan diwahyukannya surah atau ayat tertentu; tetapi mestinya lebih memberi perhatian pada aplikabilitas umum dari susunan kata Al-Qur'an."[7] Kecenderungan-kecenderungan yang ada di dalam keilmuwan Al-Qur'an,

---

4. W. C. Smith, *Islam in Modern History*, Princeton 1957, 17 dan seterusnya; Di dalam *Quicumque Alhanasianum* kami membaca: ... *increatus filius*...; bandingkan Schonmetzer (editor), *Enchiridion Syimbolorum*[xxvi], Freiburg 1963, 40; Terbaru karya K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* 1, 1, II:2: *Der Ewige Sohn* (435 dan seterusnya); Macdonald, *Development of Moslem Theology*, Lahore 1964, 146-152.

5. Salah satu karya paling otoritatif dalam bidang ini adalah karya Al-Wâhidî, *Asbâb an-Nuzûl*, *GAL* I 411, S I 730.

6. *GAL* S II 179.

7. *Al-Itqân*, i, 29: *Hal al-'Ibra bi-'umûm al-lafz aw bi-khusûs as-sabab.*

memperlihatkan kepada seseorang bahwa ulama-ulama yang memperhatikan fakta-fakta historis dari proses pewahyuan tidaklah begitu besar. Sebagai contoh, hal itu tampak dari bibliografi buku-buku yang dicetak di Mesir antara tahun 1926 dan 1940 dimana pada periode itu hanya ada dua judul buku tentang *Asbâb an nuzûl* yang dicetak.[8]

Sepeninggal Nabi Muhammad tahun 632, umat Islam menghadapi banyak problem. Beberapa dari problem ini berkaitan dengan politik: Siapa yang akan memerintah masyarakat yang muda itu? Bisakah Nabi mempunyai pengganti? Bagaimanapun, tugas-tugasnya menghubungkan antara Allah dan manusia, yakni mentransmisikan Al-Qur'an, merupakan tugas yang unik dan khusus baginya. Pewahyuan Al-Qur'an, dengan demikian, telah berakhir dengan wafatnya beliau. Tugas itu tak akan pernah bisa diteruskan. Tentang hal ini tidak ada diskusi yang muncul. Namun, kata-kata Nabi yang diyakini asli ilahiah masih harus dikumpulkan, harus ditulis selama hal ini masih belum dilakukan, dan lebih kurang harus disunting secara resmi. Tugas ini telah diselesaikan di bawah perintah Khalifah pertama,[9] orang yang menggantikan Nabi dalam tugas keduniaannya.[10]

Tulisan yang digunakan oleh orang-orang Arab pada zaman itu tidak jelas. Notasi vokal yang tidak sempurna dan adanya kesamaan bentuk-bentuk beberapa konsonan, menuntut usaha yang lama untuk menghilangkan semua

---

8. A. I. Nussayr, *Arabic Books 1926-1940*, 23.

9. "Khalifah": dari Bahasa Arab *khalifa*, bentuk kata benda yang berasal dari kata dasarnya *kh-l-f* "menyusul, menjemput seseorang", dengan demikian berarti "menjadi pengganti seseorang"; bandingkan dengan diadoch, dari Bahasa Yunani διαδοχος, juga dari kata kerja yang bermakna "menyusul": διαδεχομαι.

10. *GdQ* II 13-15; 47-50; W.M. Watt, *Bell's Introduction*, 40 dan seterusnya.

ketidakjelasan teks-teks Al-Qur'an yang tertulis tersebut.[11] Proses ini, seperti digambarkan oleh O. Pretzl di dalam jilid ketiga dari bukunya *Geschichte des Qorans*, mencapai akhirnya di dalam publikasi teks Al-Qur'an yang dicetak oleh *Egyptian Royal Committee of Experts* di tahun 1924.[12] Tidak ada edisi lain yang pernah memiliki otoritas umum sedemikian.

Kembali pada perbandingan Injil dan Al-Qur'an, harus dicatat bahwa ada juga —sebagaimana perbedaan-perbedaan yang digambarkan di atas— hubungan yang penting dan nyata antara keduanya: baik Injil maupun Al-Qur'an adalah teks-teks masa lalu, ditulis dalam bahasa yang asing untuk banyak pembacanya, bahasa yang telah berubah dan berkembang sejak masa ketika teks-teks ini pertama kali ditulis. Karena itu, banyak kalangan Muslim dan Kristen membutuhkan bantuan untuk menafsirkan, menerapkan dan kadang-kadang bahkan menerjemahkan teks-teks ini. Konsekuensinya muncul sangat banyak pustaka tafsir dan (dalam kasus Injil) terjemahan-terjemahannya.

Kendati demikian, bukanlah soal bahasa itu yang menjadi titik awal sejarah penafsiran Injil maupun Al-Qur'an, tetapi karena terjadinya perubahan-perubahan situasi-situasi yang tak terhindarkan yang tidak disebut di dalam

---

11. Kesulitan-kesulitan yang disebabkan oleh kesamaan di dalam bentuk-bentuk huruf pada akhirnya diselesaikan dengan menambah titik-titik tanda pengenal. Seperti ٮ menjadi ب "b", atau ت "t" atau ث "th" dan lain sebagainya.

12. *Der Islam*, XX (1932), 2-3; GdQ iii 273. Bagaimanapun, edisi Al-Qur'an pertama yang dicetak merupakan hak kesarjanaan Eropa. Al-Qur'an dipublikasikan pertama kali di tahun 1834 oleh Gustav Flugel di Leipzig. Mengenai masalah-masalah yang berkaitan dengan soal redaksi yang pertama dan naskah kuno pra-Ustmani, bandingkan W. M. Watt, *op. cit.*, dan seterusnya.

teks-teks suci itu. Dalam kasus Perjanjian Baru, kebutuhan akan tafsir muncul agak lambat. Ada periode di mana penganut yang bingung tidak mencoba mencari pemecahan terhadap problem-problem barunya dengan menafsirkan wahyu yang sudah ada, tetapi lebih berharap pada ramalan yang sejalan dengan wahyu-wahyu awal yang ditambah dengan teks suci yang sudah ada. Sebagai contoh, sesudah penghancuran kuil di Jerusalem, di tahun 586, pemimpin-pemimpin Yahudi yang putus asa yang masih hidup meminta wahyu-wahyu kepada Nabi Jeremiah baru. Mereka tidak mencoba untuk menyimpulkan suatu jalan aksi dari kata-kata Jeremiah sebelumnya.[13] Di dalam Yahudi dan Kristen perubahan sikap dari "pengharapan lebih pada wahyu" ke "percobaan untuk menjelaskan korpus yang telah dijadikan hukum" ini terjadi sangat gradual.[14] Selama bertahun-tahun sudah ada kemungkinan bahwa Tuhan akan mengutus nabi lain. Selama bertahun-tahun kemungkinan itu menjadikan masyarakat Kristen menerima tulisan kerasulan otoritatif yang lain.

Berbeda dengan itu, dalam kasus Islam, perubahan sikap ini harus terjadi dalam beberapa jam: ketika Nabi Muhammad wafat, sumber wahyu secara definitif telah terhenti. Orang tidak bisa lagi meminta kepadanya atau siapa pun juga suatu pemecahan kerasulan otoritatif terhadap problem-problem baru. Orang juga tidak bisa lagi berharap pada kedatangan wahyu. Keadaan itu mau tidak mau memaksa mereka menjaring segala sesuatu di luar teks-teks yang ada dan dengan terpaksa menginterpretasikannya secara luas.

---

13. Jer. 42.

14. J. W. Doeve, *Jewish Hermeneutics*, 52 dan seterusnya.

Singkatnya, tugas menyampaikan petunjuk dan perintah keagamaan kepada penganut harus diambilalih oleh para ulama, leksikografis, ahli linguistik, ahli bahasa dan ahli hukum Islam. Kita menemukan "profesional" pertama di antara orang-orang ini adalah keponakan Nabi, Ibnu Abbas, yang berusia kurang limapuluh tahun lebih muda dari Nabi, dan hidup sepanjang 619-670.[15] Dalam pengertian inilah kita mesti memahami hadits yang banyak dikutip *Al-'ulamâ' warathat al-anbiyâ'*, "ulama adalah pewaris para nabi".[16]

Para 'ulama itu secara sunguh-sungguh melakukan tugas mereka sebagai pewaris Nabi. Mereka mencurahkan perhatian yang besar pada Al-Qur'an, tetapi di kalangan umat Islam bukan hanya mereka saja yang melakukan hal itu, para kaligrafir, penjilid buku, pencetak dan qari juga telah menghabiskan hidup mereka dan menyumbangkan profesi mereka untuk melayani Al-Qur'an. Hingga akhir-akhir ini, mata pelajaran utama pendidikan Islam adalah menghapal Al-Qur'an. Banyaknya energi intelektual yang telah didedikasikan untuk tugas ini oleh anak-anak di seluruh dunia Islam menantang imajinasi Barat.

Karya para mufassir Muslim senantiasa menarik perhatian para pengamat Barat. Hal ini mungkin mengejutkan kalangan Muslim tradisional, karena perhatian mereka sendiri terhadap sejarah penafsiran Al-Qur'an sangat terbatas sekali. Baru pada paro kedua abad ke-20 tidak ada lagi pengecualian bagi para ulama untuk mempublikasikan

---

15. *EI* 2, I, 40; *GAS* 1 25.

16. A. J. Wensinck, *Handbook*, 234.

buku-buku mengenai sejarah penafsiran Al-Qur'an.[17] Satu-satunya karya awal yang penting adalah *Tabaqât al-Mufassirîn* karya As Suyûtî. Buku ini hanya ada di dalam edisi Barat yang dibuat oleh ilmuwan Leiden A. Meursinge di tahun 1839.[18] Selain itu, umat Islam secara tradisional tampaknya lebih berminat mempunyai Al-Qur'an yang dikaligrafikan atau dinyanyikan dan disampaikan, daripada yang ditafsirkan.

Hasil paling terkenal dari perhatian Barat terhadap sejarah penafsiran Al-Qur'an adalah karya I. Goldziher *Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab sebagai *Al-Madhâhib al-Islamîyyah fi-t-Tafsîr*.[19] Sebagaimana tampak dari judulnya, buku ini bukanlah suatu kronologi penafsiran Al-Qur'an, tetapi lebih merupakan suatu usaha menguraikan beberapa kecenderungan yang bisa dilihat di dalam penafsiran Al-Qur'an, sejak awal sejarah penafsiran hingga Muhammad Abduh (w.1905). Buku itu tidak memberikan suatu periodesasi terhadap literatur tafsir, dan, tentu saja, melupakan banyak tafsir —yang secara luas dipelajari di dunia Islam— yang tidak memberi sumbangan pada tujuan buku itu: yakni uraian terhadap *richtungen* (kecenderungan) tafsir Al-Qur'an Muslim. I. Goldziher tidak menyebut tafsir-tafsir

17. Sebagai contoh Mustafâ As-Sâwî Al-Juwainî, *Manhaj az-Zamakhsyarî*, 1968, 'Abdallah Mahmûd Shihâla, *Manhaj ... Muhammad Abduh* 1959, Muhammad Husayn Ad-Dhahabî, *At-Tafsîr wa-l-Mufassir n*, 1961; 'Abd al-'Azim Ahmad al-Ghubāshi, *Ta'rîkh at-Tafsîr*, 1971; Abu Yaqzan 'Atiyya al-Jaburi, *Dirâsât fi Tafsîr wa-Rijâlihi*, 1971; 'Iffat Muhammad as-Sharqâwî, *Ittijâhât at-Tafsîr*, 1972.

18. *De Interpretibus Korani*, (penyunting) A. Meursinge, Leiden 1839.

19. Diterjemahkan oleh 'Alî Hasan 'Abd al-Qâdir, *Al-Madhâhib al-Islamiyyah fi-t-Tafsîr Al-Qur'an*, Kairo 1944 dan dicetak ulang. Bandingkan dengan L. Gardet & M. M. Anawati, *Introduction a la theologie musulmane*, 26.

seperti karya Ibnu Kathîr,[20] Âl-Alûsî,[21] An Nasafî,[22] Abû As-Su'ûd,[23] atau Abû Hayyân,[24] dan tafsir populer karya As Suyûtî dan Al-Mahallî, yang dikenal luas sebagai *Tafsîr Jalâlain*,[25] hanya disebut pendek dalam sebuah catatan kaki.

I. Goldziher mengasumsikan ada lima *Richtungen*, atau kecenderungan, di dalam penafsiran Muslim terhadap Al-Qur'an: (1) penafsiran dengan bantuan hadits Nabi dan para sahabatnya; (2) penafsiran dogmatis; (3) penafsiran mistik; (4) penafsiran sektarian; (5) penafsiran modernis. Sisi lemah dari pembagian ini tampak ketika kita melihat bahwa Az Zamakhsyarî, yang mempunyai kedudukan sangat penting karena karya filologisnya tentang analisis sintaksis terhadap ayat-ayat, digolongkan dalam bukunya itu sebagai kelompok dengan penafsiran dogmatis karena keberadaannya sebagai seorang ulama heteredoks, wakil dari madzhab pemikiran Mu'tazilah.

Pada studi berikut ini, kita memberi perhatian utama pada apa yang telah I. Goldziher kemukakan dalam bukunya sebagai penafsiran modernis. Untuk menggambarkan penafsiran Al-Qur'an Mesir modern, pembaca diajak untuk mengimajinasikan para penafsir Al-Qur'an —seperti telah dikemukakan di bagian sebelumnya— berkarya bersama di dalam sebuah ruang baca bundar yang besar, suatu tempat di pusat kota Kairo. Mereka melihat Al-Qur'an dan urgensi penafsirannya dari tiga sudut pandang yang berbeda:

---

20. w. 1373, *GAL* II 49 & S II 48/9.

21. w. 1854, *GAL* S II 785.

22. w. 1310, *GAL* II 196 (ix) & S II 267/8 (x).

23. w. 1344, *GAL* S II 136.

24. w. 1344, *GAL* S II 136.

25. Al-Mahallî, w. 1459 & As-Suyûtî, w. 1505; *GAL* II 114, 145 & S II 179-180. Bandingkan I. Goldziher, *Richtungen*, 346.

sejarah alam, filologi dan masalah sehari-hari umat Islam di dunia ini.

Kendati berbeda dalam sudut pandang, semua penulis menggunakan pustaka rujukan yang sama. Pustaka rujukan itu terdiri dari tafsir Al-Qur'an karya At Tabarî (w.923), Az Zamakhsyarî (w.1144), Ibnu Kathîr (w.1373) dan Mohammad Abduh (w.1905). Mereka mengutip dari kitab-kitab itu secara bebas, sekalipun begitu jarang menyebutkan judulnya. Mereka menggunakan kamus-kamus yang sama: karya Ibnu Manzûr (w.1311), Al-Jauharî (w. 1002) dan Al-Fîrûzâbâdî (d.1414). Selain itu, mereka juga menggunakan dua buku lain tentang Al-Qur'an: Kompilasi Al-Wâhidî tentang peristiwa-peristiwa di mana ayat-ayat khusus di"turunkan" dan pengantar kepada Al-Qur'an karya As Suyûtî. Buku-buku ini sudah dianggap milik masyarakat; dan karenanya pengutipan-pengutipan dan peminjaman-peminjaman pemikiran dari buku-buku itu jarang diketahui. Mereka juga menggunakan teks Al-Qur'an yang sama: yakni teks yang diterbitkan oleh *Egyptian Royal Committee of Experts* di tahun 1924.

Masing-masing mereka membawa buku-bukunya sendiri, yakni tafsir Al-Qur'an oleh Abû Hayyân, Ar Râzî dan Abû Su'ûd. Di dalam ruang bacaan tersebut kami juga menemukan buku yang tampaknya sedikit atau tidak mempergunakan Al-Qur'an. Kami menemukan buku-buku tentang sejarah alam, kritik teks dan filologi, juga beberapa publikasi umum tentang Islam: Traktat-traktat pemimpin-pemimpin organisasi keagamaan, buku-buku tentang hukum Islam, kumpulan khotbah, majalah-majalah, jurnal-jurnal dan surat kabar-surat kabar. Kebanyakan dari karya yang disebut pertama tidak asli, tetapi merupakan adaptasi dari buku-buku Barat. Meskipun pengaruh

Barat sangat besar, tetapi pengaruh itu tampaknya datang dari sumber yang tidak langsung. Hampir tidak mungkin menyusuri sumber pasti datangnya pengetahuan terhadap gagasan Barat. Hal ini membuat banyak pengamat kadang-kadang berpikir bahwa pengaruh ini datang secara lisan.

Di dalam ruangan itu bentuk-bentuk aktivitas penafsiran lain yang berbeda sedang berlangsung. Perhatian utama dari para mufassir ini tampaknya adalah untuk membuktikan bahwa ilmu pengetahuan modern tidaklah berlawanan dengan Al-Qur'an. Bahkan ilmu pengetahuan itu bisa ditarik kesimpulannya dari Al-Qur'an. Para mufassir yang lekat dengan pandangan ini berkeyakinan bahwa Al-Qur'an hanya bisa dipahami dengan sempurna sesudah ilmu-ilmu alam dan teknik abad ke-19 dan ke-20 dikenal di dunia Islam. Bentuk tafsir Al-Qur'an demikian dalam bahasa Arab disebut *tafsîr 'ilmî* (tafsir ilmiah). *Tafsîr 'Ilmî* tidak hanya mempunyai pendukung-pendukung yang bersemangat, tetapi juga lawan-lawan yang berani, yang berpendapat secara emosional bahwa hal itu merupakan suatu "bid'ah yang bodoh" (*bid'ah hamqâ'*).[26] Tafsir-tafsir ilmiah ini akan didiskusikan pada bagian ketiga.

Kelompok lain dari para penafsir Al-Qur'an di dalam ruang baca itu menganggap perhatian utama mereka adalah untuk membantu pembaca mereka memahami Al-Qur'an sebagaimana para sahabat Nabi memahaminya ketika Al-Qur'an itu diturunkan. Menurut mereka, tidak mungkin kita bisa mengambil pelajaran dari petunjuk spiritual Al-Qur'an yang ditawarkannya tanpa pertama-tama memahami apa yang secara pasti dimaksudkan oleh kalimat Al-Qur'an. Karya mereka bukan tidak penting bagi

---

26. Muhammad Kâmil Husayn, *Ad-Dhikr al-Hakim*, 182.

para pengkaji Al-Qur'an dari Barat. Apalagi, kepada siapa ia dikaitkan lebih menarik daripada bentuk-bentuk lain penafsiran Al-Qur'an. Akhirnya, orang tidak perlu menjadi seorang Muslim untuk tertarik terhadap makna literal Al-Qur'an. Tafsir filologis akan didiskusikan pada bagian keempat buku ini.

Kelompok ketiga di dalam ruang baca kita itu menjadikan masalah sehari-hari umat Islam di dunia sebagai perhatian utama mereka. Mereka ingin mengetahui seberapa jauh sebenarnya perbuatan umat Islam dipengaruhi oleh Al-Qur'an. Mereka, kadang-kadang, mengkhawatirkan pengaruh dunia Barat terhadap spiritualitas Islam. Mereka tidak bisa menyetujui pengaruh gagasan Barat di Mesir terhadap kebutuhan akan keadilan sosial, sepanjang gagasan-gagasan ini berlawanan dengan ketentuan-ketentuan hukum Islam tradisional. Mereka tidak begitu yakin apakah masyarakat Mesir kontempor cukup "islami". Menurut mereka, pesan Al-Qur'an harus disebarluaskan ke masyarakat Mesir melalui organisasi-organisasi keagamaan dan penerbitan-penerbitan periodik mereka, melalui khotbah-khotbah di masjid dan lewat pers umum. Tafsir praktis ini akan didiskusikan di bagian kelima.

Dari sini tampak tidak adanya tafsir Al-Qur'an yang berkarya secara eksklusif hanya pada satu aspek dari tiga aspek penafsiran Al-Qur'an tersebut. Tafsir-tafsir yang mereka tulis tidak dimonopoli oleh satu aspek penafsiran saja. Tetapi di sini ada beberapa pengecualian. Hanafi Ahmad[27] adalah seorang mufassir yang tidak mempunyai perhatian murni terhadap berbagai masalah selain penafsiran Al-Qur'an dan sejarah alam. Dr. 'A'ishah Abdurrahmân Binti

---

27. Bandingkan dengan halaman 74.

as-Shâti'[28] berkarya hampir secara eksklusif pada penafsiran Al-Qur'an dan filologi. Terutama tafsir-tafsir yang besar perhatiannya bersifat heterogen, dan berisi, selain tafsir-tafsir praktis dan khotbah-khotbah tentang kebaikan, juga penyimpangan-penyimpangan filologis dan "ilmiah".

Kebanyakan mufassir meyakini bahwa Al-Qur'an adalah sebuah kitab yang begitu kaya yang akan absurd jika ingin membatasi jumlah makna kata-kata dan ayat-ayatnya. Akibatnya, mereka kadang-kadang mengemukakan seluruh daftar kemungkinan makna-makna dari suatu kata yang jarang diketahui, tanpa usaha untuk memutuskan makna "sejati" dan "benar" kata tersebut. Meskipun beberapa mufassir Al-Qur'an Mesir kontemporer[29] keberatan terhadap keengganan untuk berpegang hanya pada satu makna saja, hal ini bukanlah suatu praktek yang tidak tradisional. Sebagai contoh, mufassir Al-Baidâwî (w.1282) menjelaskan istilah yang tidak begitu dikenal *al-'Adiyât* (dan juga bentuk partisip jamak femina lain) di awal surah 100 (surah Al-Adiyat) dengan merujuk pada malaikat-malaikat, bintang-bintang, kuda-kuda, atau tangan-tangan orang-orang yang berjuang demi Islam.[30]

---

28. Bandingkan dengan halaman 109.

29. Bandingkan dengan halaman 114.

30. Tentu tidak berlebihan untuk disebut di sini bahwa kepercayaan terhadap pluralitas makna juga ditemukan di kalangan teolog Kristen. Sebagai contoh, Thomas Aquinas mengajarkan bahwa "the differing interpretations must all be true ones, and ... they must all agree with the context". Thomas mengutip dari Augustinus: "Etiam secundum litteralem sense one passage of Scripture plures sint sensus." ("Bahkan dalam pengertian literal satu bagian dari ayat pasti mengandung lebih dari satu makna.") Bandingkan J. Wilkinson, *Interpretation and Community*, 186, dari mana kutipan-kutipan ini diambil. Problem ambiguitas dalam sastra, terutama dalam puisi, tidaklah sesederhana seperti yang dipikirkan orang, sebagaimana telah ditunjukkan oleh W. Empson dalam bukunya *Seven Types of Ambiguity*.

Para mufassir itu secara bebas mengambil alih masing-masing gagasan para mufassir lain. Umpamanya Dr. Bint as-Shâti', profesor bahasa Arab di Universitas sekuler 'Ain Syam, mengemukakan suatu pemecahan terhadap problem-problem yang muncul dari kata sumpah di awal surah 93 (Surah Ad Dhuha): kata sumpah "demi pagi" dan "demi malam" ini, dua momen yang secara alamiah mempertukarkan hari, ia menganggap itu untuk menunjuk pertukaran periode alam yang sama di mana Nabi Muhammad menerima wahyu dan periode di mana ia tidak menerima wahyu.[31] Gagasan ini belakangan diambil alih oleh Mahmûd Faraj Al-'Uqda, asisten profesor bahasa Arab di Universitas Al-Azhar.[32] Hal ini sangat menarik sebab Al-Azhar dan universitas-universitas sekuler adalah dua dunia yang berbeda yang satu sama lain hampir tidak mempunyai kontak apa pun.

Hal ini bukan hanya gagasan yang diambil alih para mufassir Mesir masing-masing dari para mufassir lain. Sekarang dan di masa akan datang, hal itu menunjukkan bahwa seluruh bagian dari karya-karya mereka itu identik. Misal apa yang di tulis Syeikh Hijâzî[33] mengenai poligami identik dengan bagian tentang poligami yang dicetak di dalam tafsir karya Muhammad Abdul Mun'im Jamâl.[34] Tafsir terakhir itu menyebut tafsir-tafsir sebelumnya di antara sumber-sumber rujukannya, dan berisi kutipan-kutipan (yang diakui) dari tafsir-tafsir Al-Qur'an karya Al-Âlûsî, At-Tabarî dan lain-lain. Jadi tidak bisa dikesampingkan ke-

---

31. 'A'isha 'Abd ar-Rahmân Bint as-Shâti', *At-Tafsir al-Bayânî*, i, 17-26.

32. Mahmûd Faraj al-'Uqda, *Tafsir Juz' 'Ammâ*, 98.

33. Muhammad Mahmûd Hijâzî, *At-Tafsir al-Wâdih*, iv, 71.

34. Muhammad 'Abd al-Mun'im al-Jamâl, *At-Tafsir al-Farîd*, hlm. 502.

mungkinan bahwa hanya kebetulan nama Hijâzî tidak disebut di dalam bagian khusus itu, pun kemungkinan bahwa kedua ulama itu menggunakan suatu sumber yang sama.

Perhatian masyarakat Mesir tidak terbatas pada tafsir-tafsir modern saja. Tafsir-tafsir Al-Qur'an yang ditulis sebelum abad ke-20 secara luas juga masih dibaca. Tafsir *Jalalain*, yang ditulis tahun 1466/7, terlihat setidaknya tujuh edisi antara tahun 1926 dan 1940 di Kairo.[35] Tafsir Al-Qur'an karya Az Zamakhsyarî, yang ditulis tahun 1131/1132, dicetak setidaknya lima kali sebelum tahun 1919,[36] dan dipublikasikan tidak kurang dalam tiga edisi antara tahun 1926 dan 1970 di Kairo.[37] Sulit untuk menemukan suatu kota di Barat di mana pada abad keduapuluh ini tafsir Injil abad ke-12 dicetak tiga kali dalam lima puluh tahun, atau bahkan tafsir Injil abad kelima belas yang dicetak tujuh kali dalam lima belas tahun.[38]

Masyarakat Mesir membaca dan berbicara dalam bahasa Arab. Jadi, tentu saja tak ada kebutuhan untuk menerjemahkan Al-Qur'an. Kendati demikian, khususnya di abad tiga belasan, telah ada diskusi-diskusi mengenai boleh tidaknya menerjemahkan Al-Qur'an. Diskusi-diskusi ini secara mendalam berkaitan dengan kontroversi-kontroversi politik yang muncul di zaman itu, khususnya dengan Pan-Islami. Pemerintah Turki yang dipimpin oleh Mustafa

---

35. A. I. Nussayr, *Arabic Books 1926-1940*, 187/2-190/2 & 192/2-193/2, h. 26.

36. Y.A. Sarkîs, *Mu'jam*, 974-5.

37. A. I. Nussayr, *op. cit.*, 141/2 & Mustafâ al-Halabî, 4, Kairo 1966.

38. Bagaimanapun, ketika seseorang mencari biografi-biografi Yesus dari tafsir-tafsir Injil dan mengambil abad ke-8 atau abad ke-9 bahkan abad 20 dan abad 15, hasilnya tentu berbeda.

Kemal Atatürk,[39] telah menghapuskan kekhalifahan dan mengubah azan dari bahasa Arab ke bahasa Turki. Pemerintah Turki juga menghendaki khotbah-khotbah di Masjid disampaikan dalam bahasa Turki, bukan bahasa Arab. Karenanya mereka mendukung penerjemahan Al-Qur'an dari bahasa Arab ke bahasa Turki. Dalam Shalat lima waktu sehari semalam, pembacaan ayat-ayat Al-Qur'an merupakan kewajiban. Di situ "persoalan penerjemahan Al-Qur'an menjadi terfokus pada boleh tidaknya Al-Qur'an yang dalam bahasa Turki itu digunakan di dalam shalat yang lima waktu itu".[40] Ketika perlawanan dari para Islamis Turki berhasil diatasi oleh rezim Atatürk, perlawanan terhadap penerjemahan Al-Qur'an itu diteruskan oleh para ulama di Mesir.

Rasyîd Ridâ mengambil posisi yang ekstrem dalam kontroversi ini. Sebagai seorang anggota "Pan-Islamisme" ia tidak bisa tidak kecuali melawan segala sesuatu yang dianggapnya akan menggerogoti persatuan umat Islam, seperti penghapusan kekhalifahan atau penerjemahan Al-Qur'an dari bahasa aslinya, bahasa Arab ke dalam salah satu dari bahasa lain yang dipakai oleh umat Islam, yang dalam pandangannya tiada lain kecuali untuk memecah-belah mereka. Menurut Rasyîd Ridâ, hanya bahasa Arablah yang merupakan bahasa sejati dunia muslim. Ia berpendapat bahwa pemerintah Turki mestinya mengadopsi bahasa Arab sebagai bahasa resmi negeri mereka, untuk meyakinkan bahwa orang-orang Turki tetap

---

39. 1881-1938, berkuasa sejak 1922.

40. N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, 487-9.

berada dalam garis Islam.[41]

Ketika hiruk pikuk politik yang diakibatkan isu itu telah mereda, debat penerjemahan Al-Qur'an menemukan konklusinya yang logis: pandangan orang Mesir sekarang diwakili oleh Syeikh Muhammad Syaltût yang berpendapat bahwa penerjemahan Al-Qur'an merupakan suatu cara menafsirkannya. Dengan pendapatnya itu tidak ada lagi hambatan untuk menerjemahkan Al-Qur'an. Kendati demikian, Al-Qur'an terjemahan tidak seotoritatif Al-Qur'an dalam bahasa aslinya. Terjemahan Al-Qur'an, kendati diperbolehkan, seperti ditambahkan oleh Syeikh Syaltût, tidak bisa digunakan sebagai suatu "dasar" atau "sumber" doktrin fiqh Islam.[42] Dibandingkan dengan kalangan Kristen, khotbah-khotbah -yang kadang-kadang mendatangkan perbaikan luar biasa-, yang didasarkan pada pengembangan yang cerdas dan kebetulan terhadap penyusunan terjemahan Injil, kadang sangat berlawanan dengan makna teks Injil dalam bahasa aslinya. Seseorang tidak bisa tidak kecuali memuji kebijakan sikap Muslim terhadap masalah ini. Untuk tujuan-tujuan ibadah di dalam shalat lima waktu sehari-hari, Syaltût bagaimanapun tetap membolehkan penggunaan Al-Qur'an terjemahan.

Bahasa Al-Qur'an dan bahasa Arab standar Mesir modern tidak sepenuhnya identik. Konstruksi-konstruksi sintaksis dan unsur-unsur tertentu, kata-kata benda dan kata-kata kerja hampir secara khusus hanya terdapat di dalam satu dari dua variasi bahasa Arab ini. Perbedaan antara

---

41. Muhammad Rashîd Ridâ, *Tarjamat Al-Qur'ân wa-mâ fihâ min Mafâsid wa-Munâfât al-Islâm*, Kairo 1925/6; Bandingkan juga Muhammad Al-Mahyawi, *Tarjamat Al-Qur'ân al-Karîm 'Arad li-s-Siyâsah wa-Fitnah li-d-Dîn*, Kairo, 1936/7.

42. Mahmûd Shaltût, *Al-Islâm 'Aqîdah wa-Sharî'*, 481.

bahasa Arab standar kontemporer dan bahasa Arab teks Al-Qur'an abad ketujuh ini telah memunculkan kebutuhan untuk mengelaborasi terjemahan, seperti pengkalimatan teks Al-Qur'an dalam bahasa Arab standar modern. Yang terbesar dari karya ini berjudul *Al-Muntakhab fî Tafsîr Al-Qur'ân*. Buku ini merupakan penerbitan dari suatu komite negara Mesir, "Supreme Council of Islamic Affairs", *al-Majlis al-'A'lâ li as Syu'ûn al-Islamiy*. Bagian-bagian dari karya ini sebelumnya telah terbit sebagai lampiran di dalam periodek, *Minbar al-Islâm*, yang diedit oleh komite tersebut. Contoh-contoh dalam *al-Muntakhâb* hampir tidak bisa dimengerti kecuali dalam Bahasa Arab. Sebagai contoh, ayat keempat dari surah Al-Qur'an yang pertama berbunyi *mâliki-yawmi-d-dîni*. Bell menerjemahkan ayat ini sebagai "pemegang hari keadilan" (Wielder of the Day of Judgment). Pada ayat ini ada satu perbedaaan antara bahasa Arab Al-Qur'an dan bahasa Arab standar kontemporer dalam hal penggunaan kata terakhir dari ayat Al-Qur'an itu, *dîn*. Jika kata ini digunakan sama sekali dalam tulisan modern , ia berarti "iman" atau "agama", sementara dalam Al-Qur'an maknanya adalah "agama", "ketundukan", atau "hari pembalasan." Sekarang *dîn* itu diparaprasekan *Al-Muntakhab* sebagai "Raja hari pembalasan dan penghitungan", menggunakan istilah *jaza* dan *hisab*. Kedua kata ini bisa dipahami secara langsung dan jelas dalam bahasa Arab standar modern.

Di dalam pengantar *Al-Muntakhab*, para editor memberitahukan pembaca bahwa mereka menulis *tafsîr* ini "agar (teks Al-Qur'an) pas untuk diterjemahkan ke dalam bahasa asing". Tidak ada alasan untuk tidak menyebut *Al-Muntakhab* sebagai suatu penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Arab standar modern.

Bentuk lain dari tafsir Al-Qur'an yang menimbulkan adanya sebab perbedaan antara bahasa Al-Qur'an dan bahasa Arab standar modern adalah tafsir-tafsir yang disusun untuk murid-murid sekolah menengah. Yang paling banyak dicetak dan didistribusikan paling luas dari tafsir jenis ini adalah tafsir kecil 30 jilid karya tiga orang penulis, Mahmûd Muhammad Hamzah, mantan pengajar di Dârul 'Ulûm dan inspektur pendidikan menengah dan teknik, Hasan 'Ulwân, mantan direktur sekolah menengah, dan Muhammad Ahmad Barânik, inspektur pendidikan menengah.[43]

Bentuk tafsir ini sederhana: setelah satu bagian dari Al-Qur'an yang dikemukakan kira-kira sepanjang satu halaman, diikuti kemudian dengan serangkaian kata-kata Al-Qur'an yang diperkirakan menyebabkan banyak kesulitan bagi murid-murid sekolah menengah untuk dipahami. Kata-kata sulit ini dijelaskan secara sederhana dalam Bahasa Arab standar modern. Sesudah teks asli Al-Qur'an dan daftar kata-kata yang sulit itu, kita menemukan lagi suatu terjemahan sebagai paraprase dari keseluruhan teks. "Tafsir" ini sangat berguna bagi para pengkaji dari Barat yang mempunyai pengetahuan mengenai Bahasa Arab standar dan yang ingin memulai studi mereka tentang Al-Qur'an:

Tidak semua mufassir Mesir yang berkarya sesudah tahun 1900 mencoba menulis tafsir yang lengkap. Luar biasa, justru karena semua tafsir klasik yang masih digunakan jauh lebih lengkap, mencakup kata demi kata seluruh teks Al-Qur'an, dari awal hingga akhir. Istilah

---

43. Karya ini diterbitkan oleh *Dar al-Ma'ârif*, Kairo.

Bahasa Arab untuk tafsir yang tak putus-putus demikian adalah *tafsîr musalsal* atau tafsir "berantai". Sekarang ini, ada sekitar selusin *musalsal* abad keduapuluh. Sejauh yang sempat saya ketahui, di antaranya:

Abdul Jalîl 'Isâ, *Al-Mushaf Al-Muyassar* (±1961)[44]

Abdul Karîm Al-Khatîb, *Al-Tafsîr Al-Qur'ânî li-l-Qur'ân*, (±1967-1969)

Ahmad Mustafâ Al-Mâraghî, *Tafsîr al-Marâghi*, (±1945)

Hâfîz 'Isâ Ammâr, *At-Tafsîr al-Hadîth*, (±1959)

Ibnu al-Khatîb, *Awdah at-Tafsîr*, (±1934)

Al-Majlis al-'A'lâ li as Syu'ûn al-Islamiyya, *Al-Muntakhab*, (1961)

Mahmûd Muhammad Hamzâh, *Tafsîr al Al-Qur'ân al-Karîm*, (1952?) Muhammad Abdul Mun'im Al-Jamâl, *At Tafsîr al-Farîd*, (1952?)

Muhammad Abdul Mun'im Khafâjî, *Tafsîr Al-Qur'ân*, (1959)

Muhammad Abû Zaid, *Al-Hidâyah wa al-'Irfân*, (1930)

Muhammad 'Alî As Sâyis, *Tafsîr Âyât al-Ahkâm*, (1953)

Muhammad Farîd Wajdî, *Al-Mushaf al-Mufassar*, (1905)

Muhammad 'Izza Darwaza, *At Tafsîr al-Hadîth*, (1960)

Muhammad Mahmûd Hijâzî, *At Tafsîr al-Wadîh*, (1952)

Muhammad Rasyîd Ridâ, *Tafsîr al-Manâr*, (1901-1935)

Mustafâ as Saqqâ, *Al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*, (1967)

Sayyid Qutub, *Fî Zilâl Al-Qur'ân*, (1950-1960?)

Selain tafsir-tafsir raksasa ini, tak terkirakan banyaknya tafsir lengkap yang lebih kecil mengenai satu surah atau sekelompok surah yang ada. Dari contoh ini, tafsir karya

---

44. Tahun-tahun yang tertera dalam kurung diambil dari tahun-tahun dari pengantar edisi pertama. Semua karya yang disebut ini dicetak di Kairo.

Dr. 'Aisha Abdurrahmân as-Shâti' mungkin yang paling penting.[45]

Di samping tafsir-tafsir "berantai" lengkap ini kita temukan juga tafsir-tafsir "topikal" yang membicarakan subjek-subjek Al-Qur'an tertentu, seperti puasa, perceraian, perempuan, atau subjek-subjek seperti kepemimpinan. Ulama-ulama yang berkarya pada tafsir-tafsir topikal sering menekankan fakta bahwa "koleksi" Al-Qur'an itu baru dikumpulkan sesudah wafatnya Nabi. Akibatnya tidak ada atau sedikit perintah dari ayat-ayat atau surah-surahnya yang sekarang bisa "memberi inspirasi". Zaman dan lingkungan intelektual telah berubah, sekarang tidak ada lagi yang menentang upaya menyusun kembali teks Al-Qur'an secara topikal itu, suatu *mushaf mubawwab*, sebagaimana dianjurkan Amîn al-Khûlî di dalam karyanya *Manâhij Tajdîd*.[46]

Adalah tidak mungkin —dan memang tidak perlu— menggambarkan suatu perbedaan yang tajam antara tafsir-tafsir Al-Qur'an "topikal" dan buku-buku tentang Al-Qur'an atau buku-buku mengenai Islam. Jelas hanya akan menjadi tanda "pseudo-ilmiah" jika mencoba melakukan hal demikian. Lagi pula perbedaan antara tafsir yang lengkap dan topikal juga tidak jelas benar. Buku tingkat menengah

45. Bandingkan dengan halaman 109.

46. Ahmad As-Sharâbâsi, *Qissat at-Tafsir*, 163; Amin Al-Khûlî, *Manâhij Tajdîd*, 304-7. Di Nejef (Irak) sebuah *mushaf mubawwab* terbit di tahun 1969, dikumpulkan oleh Muhammad Baqir al-Muwahhid al-Abtahi, yang berpendapat bahwa pada Surah 12 sendiri menyusun secara sistematis kisah Nabi Yusuf. Dengan demikian, mengabsahkan penyusunan secara sistematis (*Al-Madkhûl ilâ at-Tafsîr al-Mawdu'i*, Nejef 1969, h. 8). Lihat juga Muhammad Mahmud Hijâzi, *Al-Wahda al-Mawdû'iyya fi-l-Qur'ân al-Karîm*, (Tesis) Kairo 1970. Bandingkan lebih lanjut dengan kalimat seperti *"Awwal Qur'ân fi hâdhâ at-Tartib..."* (Abduh, *Tafsîr Al-Fâtihah*, 17).

terkenal adalah karya Mahmûd Syaltût yang telah disebut di atas berjudul *Tafsîr al-Ajzâ al-Ashara al-'Ulâ*, (Tafsir 10 Juz Al-Qur'an pertama). (*Ajza* adalah kata plural dari *juz*, dalam Al-Qur'an ada 30 juz. Untuk tujuan-tujuan hapalan, ibadah dan praktis Al-Qur'an dibagi menjadi 30 juz). Pembagian ini ditunjukkan di dalam banyak edisi Al-Qur'an.

Syaltût di dalam tafsirnya tidak mengikuti teks Al-Qur'an kata demi kata, tetapi menulis secara terperinci konsep-konsep sentral surah-surah yang ia ajukan.[47] Sebagai contoh, di dalam tafsirnya tentang surah 2 (surah Al-Baqarah) ia mengulas panjang lebar tentang *birr*, yang menurut kamus Lane berarti "kesalehan", kebaikan, ketaatan kepada Tuhan, kebajikan" dan seterusnya. Di dalam surah tersebut, kata itu terdapat lebih lima kali,[48] yakni di dalam ayat (172) 177:

> Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintai kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa.

47. Bandingkan Ahmad As-Sharbâsi, *Qissat at-Tafsir*, 165 (mengenai Shaltût).

48. Dalam ayat (41)44; (172)177; (185)189; (224)224. Bandingkan Jer. 7:22-3.

Bagi pengkaji pemikiran Islam kontemporer di masa depan tafsir Syaltût akan menjadi sumber penting, tetapi ia bukanlah contoh representatif dari tafsir Al-Qur'an modern. Sebelum dipublikasikan sebagai sebuah buku, karya ini dicetak di dalam berkala *Risâlat al-Islâm*, sebuah jurnal yang dicurahkan untuk "menyatukan umat Islam", *at Taqrib bain al-Madhâhib.*[49]

Dipahami, pengamat-pengamat Islam Barat lebih tertarik terhadap tafsir-tafsir Al-Qur'an yang oleh berbagai sebab dan cara telah menyebabkan kegemparan dalam pandangan Muslim, daripada lusinan tafsir yang tidak menyebabkan kegemparan demikian. Barangkali tidak pernah ada tafsir Injil yang terbit di Belanda di awal abad ke-20 ini yang mendapat tempat di halaman depan surat kabar Belanda, demikian juga tidak banyak tafsir Al-Qur'an yang muncul di awal ke-20 ini yang meraih perhatian dari kalangan media Arab. Kendati demikian, di Mesir ada beberapa pengecualian yang bisa dicatat, tafsir Al-Qur'an karya Muhammad Abû Zayd (1930),[50] Ahmad Khalfallâh (1947),[51] dan Mustafâ Mahmûd (1970),[52] telah mendapat perhatian

---

49. *Risâlat al-Islâm, Majalla Rub' Sanawiyya Islâmiyya, Sâhibhâ Muhammad al-Madani, Dâr at-Taqrîb bayn al-Madhâhib al-Islâmiyyâ*, Kairo 1949; tafsir Shaltût muncul sejak dari jilid satu. Review mengenai tafsir Shaltût: *Majallat al-Azhar*, 32, 112 (Juni 1960) dan 31, 1013 (Maret 1960).

50. A. Jeffery, *Der Islam*, XX (1932), 301-8 (tentang Abu Zayd).

51. J. Jomier, "Quelques positions actuelles de l'exegese coranique en Egypte revelees par une polemique recente (1947-1951)", *MIDEO* I (1954), 39-72.

52. Mustafâ Mahmûd, *Al-Qur'an, Muhâwala li-Fahm 'Asrî li-l-Qur'an*, Kairo 1970; sebelumnya dipublikasikan di majalah mingguan *sabah al-khayr*, awal tahun 1970; Polemik Dr. Bint as-Shati terhadapnya, yang aslinya dipublikasikan di surat kabar harian *al-Ahram*, terbit dalam bentuk buku: *Al-Qur'ân wa-t-Tafsîr 'Asrî*, Kairo 1970. Beberapa ulama terkemuka mengemukakan pandangan mereka terhadap buku Mustafa Mahmud di dalam jurnal milik Moslem Young Men's Association, *Magallat as-Shubbân al-Muslimîn*, 157 (1-3-1970).

surat kabar yang begitu luas karena karakter kontroversinya. Bagi orang luar, sangat sulit, bahkan tidak mungkin, untuk memisahkan antara isu-isu politis dan isu-isu teologis yang menyebabkan kegemparan yang dibuat oleh buku-buku ini. Hal yang sama tentu tetap berlaku untuk buku-buku yang dihujat lainnya di mana Al-Qur'an secara tidak langsung dirujuk, dan yang menimbulkan banyak masalah terhadap para penulisnya.[53]

Kebanyakan apa yang ditulis oleh para pengamat Islam Barat adalah mengenai kegemparan yang berkaitan dengan buku-buku ini.[54] Tetapi, mesti harus diingat bahwa --bahkan-- sepanjang puncak-puncak kegemparan ter-

---

53. sebagai contoh Thâhâ Husayn, *Fi-s-Shi'r al-Jâhili* (1926); atau 'Ali 'Abd ar-Râziq, *Al-Islâm wa-Usul al-Hukm* (1925). Bandingkan H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, 54, dan catatan-catatan kaki lainnya.

54. Kendati demikian, suatu pengamatan yang jelas tampaknya belum ada dalam sejumlah besar publikasi mengenai karya Khalfallâh *al-Fann al-Qasasi*, yaitu bahwa di dalam buku tersebut Khalfallâh tampaknya menggunakan metode penafsiran yang oleh para teolog Kristen disebut *tipologis* (typological) ketika diterapkan ke Perjanjian Lama.
Teori penafsiran tipologis mempunyai titik berangkatnya pada dua bagian di dalam Surat Paulus: "Sungguhpun demikian maut telah berkuasa dari zaman Adam sampai kepada zaman Musa juga atas mereka, yang tidak berbuat dosa dengan cara yang sama seperti yang telah dibuat oleh Adam, yang adalah gambaran dia yang akan datang" (Roma 5:14), dan "Nenek moyang kita semua berada di bawah perlindungan awan dan bahwa mereka semua telah melintasi laut; Untuk menjadi pengikuti Musa mereka semua telah dibaptis dalam awan dan dalam laut; mereka semua minum minuman rohani yang sama, sebab mereka minum dari batu karang rohani yang mengikuti mereka; dan batu karang itu adalah Kristus. (...) Semuanya ini telah terjadi sebagai contoh bagi kita" (I Korintos 10-1-6).
Kata "gambaran" (figure) di dalam bagian Surat Paulus kepada jemaat di Roma dan kata "contoh" (example) di akhir bagian dari Suratnya kepada jemaat di Korintus, adalah terjemahan kata benda dari Bahasa Yunani *tupoi*, darimana istilah 'tafsir tipologis' (typological exegesis) diambil. Di dalam dua bagian ini Paulus memberikan suatu penafsiran khusus terhadap Exodus 13:21 ("kepulan awan" yang membimbing orang-orang Israel di padang pasir), dan terhadap Exodus 17:6 (batu yang dipukul Musa, darimana orang-orang Israel minum).

hadap-- karya-karya kontroversial ini terjadi--, masih tetap lebih banyak yang dicetak, dijual dan dipelajari adalah tafsir Jalalain yang ditulis abad ke-15 daripada karya-karya kontroversial tadi.

---

dan terhadap bagian-bagian lain dari Exodus, yakni, 14:22 dan 16:4. (J. Wilkinson, *Interpretation and Community*, 95 dan seterusnya).

Para teolog Katolik Roma seperti H. de Lubac dan J. Danielou merinci penafsiran-penafsiran oleh Paulus ini ke dalam suatu sistem yang mereka anggap cocok untuk seluruh Perjanjian Lama. (H. H. Miskotte, *Sensus Spiritualis*, 123-137). Kendati demikian, dengan mengurangi "kepulan" dan "batu" ke "bayang-bayang sesuatu yang akan datang", seorang penafsir menentang maksud para pengumpul teks Perjanjian Lama dan menentang maksud orang-orang yang mengkanonisasikan teks-teks ini. Demikian juga dengan masyarakat, kemana terutama teks ini tertuju, tidak memikirkan hal-hal akan datang; bagi mereka teks-teks dan kisah-kisah yang disampaikan kepada mereka mempunyai nilainya sendiri.

Di sisi lain, ketika Al-Qur'an berbicara tentang nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad, kisah-kisah tersebut diceritakan oleh Al-Qur'an selalu dengan membayangkan Nabi Muhammad dan sedikit sekali berhubungan dengan sejarah nabi yang tampaknya mereka ceritakan. (Bandingkan A. Jeffery, *The Koran as Scripture*). Sebagai contoh, Al-Qur'an menyampaikan bagaimana orang-orang "memasukkan jari mereka ke dalam telinga" ketika mendengar seruan Nabi Nuh; para pendengar pertama Al-Qur'an akan berpikir bagaimana Nabi Muhammad diejek orang-orang Mekah ketika mereka mendengar kisah Nabi Nuh sebagaimana disampaikan di dalam Al-Qur'an tersebut 71 (Nuh):(5)5-(6)7. Ketika mereka mendengar do'a yang diucapkan Nabi Nuh versi Al-Qur'an 71 (Nuh): (27)26-(29)28: "Ya Tuhanku, janganlah Engkau biarkan seorang pun di antara orang-orang kafir itu tinggal di atas bumi. Sesungguhnya jika Engkau biarkan mereka tinggal, niscaya mereka akan menyesatkan hamba-hamba-Mu, dan mereka tidak akan melahirkan selain anak yang berbuat ma'siat lagi sangat kafir. Ya Tuhanku! Ampunilah aku, ibu bapakku...", mereka tidak bisa menyadari bahwa orang tua Nabi sendiri meninggal sebagai pagan sebelum kedatangan Islam.

Khalfallah, di dalam *Al-Fann al-Qasasi*-nya, mengisyaratkan metode tipologis dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an, sebagai contoh, ketika ia menulis: "Gambaran Al-Qur'an tentang Nabi Hud dan Sua'ib, dan bagaimana ketika mereka berdebat dengan anggota suku pengikut mereka, adalah gambaran umum yang berlaku pada setiap nabi. Hal itu berlaku pada Nabi Muhammad" (h.278); dan: "Jika kita mencoba memahami kegemparan spiritual yang dibuat Nabi Ibrahim dan Musa (ketika mereka menghancurkan berhala-berhala anggota suku mereka) kita pasti bisa memahami lingkungan dimana Nabi Muhammad menyerukan dakwahnya" (h.280).

Tafsir Al-Qur'an Mesir modern,[55] sebagian besar masih tradisional. Hal ini ditunjukkan tidak hanya oleh perhatian yang diberikan masyarakat umum terhadap tafsir-tafsir "klasik" itu, tetapi juga muatan-muatan `tradisional' dari banyak tafsir `modern' itu sendiri. Kebaruan dan orsinilitas merupakan suatu pengecualian; adaptasi-adaptasi dan modernisasi terhadap muatan dari, khususnya tafsir Zamakhsyarî, adalah kelaziman. Seringkali satu bagian di dalam suatu tafsir modern terasa berat untuk dipahami kecuali kalau seseorang sebelumnya sudah membaca tafsir Zamakhsyarî dan Jalalain. Tafsir-tafsir Mesir modern, dengan demikian, masih merupakan bagian atau tradisi besar dari tafsir klasik, karena memang sangat besarnya masalah-masalah yang sudah diajukan; jelas tidak mudah untuk mengisi 30 jilid, dengan masing-masing 200 halaman untuk satu jilid, dengan gagasan-gagasan baru terhadap teks yang sudah dipelajari lebih dari seribu tahun. Inovasi yang benar-benar murni hanya diperkenalkan oleh Muhammad Abduh (w.1905) dan Amîn al-Khûlî (w.1967).

---

55. Tafsir Al-Qur'an baru yang terpenting di dunia Arab di luar Mesir adalah: (1) 'Abd al-Qadir al-Maghribi, *Tafsir Juz' Tabâraka* (1919, dengan gaya *Tafsir Juz' 'Ammâ* Abduh); Syria; (2) Muhammad 'Izza Darwaza (Daruza?), *At-Tafsir al-Hadîth*, sebuah tafsir Al-Qur'an di mana surah-surah disusun kembali secara kronologis, suatu hal baru untuk dunia Islam; Palestina; dan (3) Muhammad at-Tahir ibn 'Ashur, *Tafsir at-Tahrir wat-Tanwîr*; Tunisia.

Bab 2

PENAFSIRAN AL-QUR'AN MUHAMMAD ABDUH

SEBELUM kehadiran Abduh,[1] penafsiran Al-Qur'-an terutama lebih merupakan suatu masalah akademis. Tafsir-tafsir ditulis oleh para ulama untuk ulama-ulama lain. Memahami sebuah tafsir memerlukan pengetahuan

---

1. Muhammad Abduh dilahirkan tak berapa lama sebelum tahun 1850 di daerah pinggiran Mesir. Tempat dan tanggal lahirnya secara pasti tidak diketahui. Pada tahun 1862 ia mulai belajar di Masjid Ahmadi di Tanta. Setelah mengalami krisis spiritual pada tahun 1865, ia lebih berminat pada mistisisme. Pamannya, Syekh Darwis memperkenalkannya ke ordo sufi Syazili. Abduh muda menjadi seorang sufi yang bersemangat. Pada tahun 1866 ia belajar di Universitas Al-Azhar di Kairo. Pada tahun 1869 ia bertemu dengan Jamaluddin Al-Afghani, dan sangat terpengaruh dengan teori-teori dari agitator politik dan ulama tersebut. Al-Afghani sendiri aslinya adalah seorang Syi'ah Persia, yang terdidik dalam *madzhab* yang masih memperbolehkan dan mempratekkan ijtihad (kendati demikian, dalam madzhab Al-Afghani istilah ini maknanya tidaklah sama dengan istilah yang ada di dalam madzhab Sunni). (N. R. Keddie, *Sayyid Jamal Ad-din "al-Afghani", A Political Biography,* 1972, 10-37). Pengaruh Al-Afghani ini bertanggung jawab terhadap hal yang menjadi perhatian utama Abduh, yakni pentingnya dibuka "pintu ijtihad".
Pada tahun 1877, Abduh menyelesaikan studinya di Universitas Al-Azhar. Antara tahun 1877 dan 1882, ia bekerja sebagai wartawan dan pengajar. Karena partisipasinya, atau setidaknya keterlibatannya, dalam revolusi 'Urâbî di tahun 1882 ia dihukum buang. Masa pengasingan dihabiskannya di Beirut, Siria, Paris dan beberapa tempat lainnya. Tahun 1888 ia memperoleh pengampunan dan

yang detil terhadap kata-kata teknis dan istilah tata bahasa Arab, hukum dan dogma Muslim, sunnah Nabi dan para sahabatnya, serta biografi Nabi.[2] Tafsir-tafsir Al-Qur'an merupakan ensiklopedi-ensiklopedi dari ilmu-ilmu tersebut, atau lebih merupakan kutipan-kutipan dari ensiklopedi-ensiklopedi tersebut. Diperlukan energi intelektual yang sangat besar untuk mempelajari pengetahuan yang tertimbun di dalam tafsir-tafsir yang ada, yang membicarakan segala sesuatu menyangkut makna Al-Qur'an, kendati secara "biasa" dan "harfiah". Abduh pada prinsipnya keberatan terhadap bentuk tafsir akademis ini.

Menurut Abduh: "Pada hari akhir nanti Allah tidak menanyai kita mengenai pendapat-pendapat para mufassir dan tentang bagaimana mereka memahami Al-Qur'an, tetapi Ia akan menanyakan kepada kita tentang Kitab-Nya yang Ia wahyukan untuk membimbing dan mengatur kita".[3] Abduh ingin menjelaskan Al-Qur'an kepada masyarakat luas dengan maknanya yang praktis, bukan hanya

---

diperbolehkan kembali ke Mesir. Ia kemudian ditunjuk sebagai hakim oleh Khedive Taufik Pâshâ. Ketika di tahun 1892 `Abbâs Hilmi menjadi Khedive, Abduh dianjurkannya untuk memperbarui Universitas Al-Azhar, yang sebagiannya dilaksanakan oleh Abduh. Seperti dijelaskan C. C. Adams (*Islam and Modernism in Egypt*, 72), Abduh tidak pernah diangkat sebagai rektor Universitas Al-Azhar. I. Goldziher (*Richtungen*, 321) tampaknya juga berpendapat demikian.

Di tahun 1899 Abduh diangkat sebagai Mufti Mesir. Di samping itu, ia juga diangkat sebagai anggota Majlis Perwakilan (Legislative Council). Ia wafat di Iskandariyah pada bulan Juli 1905. (C. C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, 1933, "Muhammad Abduh: Biography", Bab II-IV, 18-103).

2. Abduh menulis, yakni: *Hâdhâ la yanbughî an yusamma tafsîr wa-innamâ huwa darb min al-tamrîn fi-l-funûn ka-n-nahw wa-l-ma'ânî wa-ghayrihimâ"*, *Tafsîr al-Manar*, i, 24; dan: "At-Tafsir ...'ibâra `an al-ittilâ' `alâ mâ qalhu ba'd al-'ulamâ fi kutub at-Tafsîr", *op. cit*, i, 25. Amin al-Khulli meringkas pandangan Abduh tersebut sebagai berikut: *"Wa-l-ahamm fi-t-tafsîr an yakûn muhaqqiq li-hidâyat Al-Qur'ân"*, dan *"Al-maqsad al-haqiqî al-ihtidâ' bi-l-Qur'ân"*, *Manâhig Tagdid*, 302.

3. *Tafsîr al-Manâr*, i, 26.

untuk para ulama profesional. Masyarakat Mesir yang - menurut para apologia muslim modern kekurangan pemimpin keagamaan yang berkompeten, menderita karena penjajahan asing (Inggris), tidak memahami ilmu-ilmu teknik dan takhyul mendominasi kehidupan mereka. Abduh menginginkan pembacanya, masyarakat awam maupun para ulama, menyadari relevansi terbatas yang dimiliki tafsir-tafsir tradisional, tidak akan memberikan pemecahan terhadap masalah-masalah penting yang mereka hadapi sehari-hari.[4] Abduh ingin meyakinkan para ulama itu bahwa mereka seharusnya membiarkan Al-Qur'an berbicara atas namanya sendiri, bukan malah diperumit[5] dengan penjelasan-penjelasan dan keterangan-keterangan yang subtil.

Tafsir-tafsir Al-Qur'an Abduh[6] dan lanjutannya yang ditulis oleh Rasyîd Ridhâ pada awalnya tidak meraih sukses.[7] Tahun 1905, lebih empat tahun sesudah kuliah yang diberikan Abduh yang kemudian menjadi tafsir Manar itu dimulai, Farîd Wajidî di dalam pengantar terhadap tafsir yang ditulisnya, mengeluhkan tidak adanya tafsir yang cocok untuk masyarakat awam, tafsir yang sama sekali tanpa kata-kata teknis yang berlebihan dan sekaligus relevan

---

4. *op. cit.*, i, 12: *hâjat al-'asr.*

5. *op. cit.*, i, 10: *hijâb 'alâ Al-Qur'ân.*

6. Karya tafsir Abduh terdiri dari: *Tafsîr al-Manâr*, 1900/1901 dan kemudian; *Tafsir Sûrat al-'Asr*, 1903; *Tafsir Juz 'Ammâ*, 1904; Bandingkan GAL S III 320. Tafsirnya *Tafsîr Sûrat al-Fatihah* (1905), yang berisi pengantar umum yang penting mengenai penafsiran Al-Qur'an, juga telah dicetak, dengan sejumlah perluasan yang ditulis oleh Rasyîd Ridâ, di bagian awal dari jilid pertama *Tafsîr al-Manâr* (1927). Bandingkan juga C. C. Adams, *Islam and Moder-nism...*, 199.

7. Hal ini diakui oleh Abduh sendiri: *"Yûjad min ashâbî man ya'taqid anna tark hâdhâ addars khayr lî min qirâ-'atih ... wa-innahû muthîr li-hasad al-hâsidîn lî ..."* (Tafsir al-Manar, IV, 23). Bandingkan juga Anwa al-Jundi, *Tarâgim al-'Alâm al-Mu'âsirîn*, 423: *"Lam tu'rifhû Misr..."*

dengan pergolakan yang sedang dihadapi masyarakat Mesir.[8] Sementara Al Manfalûtî mengejek Abduh (dan Qasîm Amîn[9]) di dalam artikel yang aslinya dipublikasikan di surat kabar Muslim *Al Muáyyad*.[10] Sebagaimana konteks yang ditunjukkannya, artikel itu ditulis beberapa saat sesudah Abduh wafat.

Tetapi pada akhirnya, tafsir Abduh mencapai sukses besar. Tafsirnya banyak dikutip oleh para mufassir belakangan. Sekarang, tafsirnya itu menjadi kutipan otoritatif baik oleh kalangan ulama Muslim Mesir progresif maupun konservatif. Sukses yang diraih tafsir Abduh ini dianggap berasal dari adanya kebutuhan baru di dalam diri mereka sendiri, yakni dengan kemunculan secara gradual kelas orang-orang Mesir yang memperoleh pendidikan di luar institusi-institusi keagamaan tradisional. Sebelumnya, kalangan yang melek huruf terbatas hanya pada masyarakat Mesir yang menerima latihan keagamaan dan yang karenanya mampu menggunakan dan memahami tafsir-tafsir tradisional dalam bentuknya yang orisinil. Sesudah pertukaran abad, untuk pertama kalinya dalam sejarah Muslim Mesir, banyak sekali orang yang belajar membaca dan menulis di luar masjid. Selain itu jumlah orang Mesir yang melakukan kontak dengan kebudayaan Barat yang

---

8. Muhammad Farîd Wajdî, *al-Mushaf al-Mufassar*, pengantar. (penyunting *Kitâb as-Sha'ab*, t.t., Kairo).

9. 1865-1908; seorang penganjur emansipasi wanita Mesir. (*GAL* S III 330).

10. Artikel-artikel yang ditulis oleh Mustafâ Lutfi al-Manfalûti dikumpulkan dalam bukunya *An-Nazârat* (berbagai edisi). Artikel mengenai Abduh dan Qâsim Amîn terdapat di halaman 112 edisi tahun 1910. Abduh dan Qâsim Amîn disebut di halaman 112. Artikel-artikel Al-Manfalûtî terutama banyak muncul di *Al-Mu'ayyâd*, surat kabar yang juga banyak mempublikasikan artikel-artikel mengenai feminisme oleh Qâsim Amîn yang kemudian dihimpun dalam bukunya *Tahrîr al-Mar'ah* (1899).

non-Islam juga meningkat dan mereka mulai mempertanyakan persoalan-persoalan yang di dalam tafsir-tafsir tradisional tidak ada jawabannya. Tafsir-tafsir Abduh menarik perhatian kelompok melek huruf tersebut, yang pada tahun 1907, mendirikan partai-partai politik yang menyokong jaminan UU dan pengambilan kembali Mesir dari Inggris.[11]

Meskipun sekali-sekali ada usaha untuk menggolongkan Abduh sebagai seorang agnostik,[12] namun sikap keagamaan Abduh akan lebih tepat digambarkan sebagai "rasionalis." Hal ini ditunjukkan dari tafsir-tafsir Al-Qur'annya. Suatu surah pendek seperti Surah 80 (Surah Abasa), yang menempati kurang dari dua halaman dalam Al-Qur'an edisi Royal Mesir, akan memberikan beberapa contoh dari *rationalisme religieux* ini, yang oleh L. Gardet dan M.M. Anawati disebut sebagai *attitude de base* Abduh.[13] Surah itu berbunyi:

> Dia (Muhammad bermuka masam dan berpaling, karena telah datang seorang buta kepadanya, tahukah kamu barangkali ia ingin membersihkan dirinya? atau dia (ingin) mendapatkan pengajaran, lalu pengajaran itu memberi manfaat kepadanya.[14]

---

11. Pada tahun 1907, tiga partai politik didirikan di Mesir. Sifat "terpelajar" dari organisasi-organisasi ini bisa dilihat dari kenyataan bahwa mereka berpusat di sekitar surat kabar: *Hizb al-'Umma* berpusat di sekitar *Al-Jarida*: *Hizb al-Islah*-nya 'Ali Yusuf di sekitar *al-Mu'ayyad*: *Hizb al-Watani*-nya Mustafa Kamil di sekitar *Al-Liwâ*. Partai-partai ini lebih merupakan komite para aktivis daripada partai politik dalam pengertiannya sekarang. Program-program mereka adalah, sebagai contoh, diam terhadap problem terbesar Mesir di penghujung abad itu: keadaan-para petani.

12. Bandingkan dengan kutipan berikut ini "Saya menduga teman saya Abduh (...) sebenarnya adalah seorang Agnostik", dalam P. W. Pestman (penyunting), *Acta Orientalia Neelandica*, Leiden 1971, h. 71.

13. L. Gardet & M. M. Anawati, *Introduction a la theologie musulmane*.

14. Dalam versi Inggrisnya penulis menggunakan terjemahan Al-Qur'an oleh Richard Bell. Untuk selanjutnya, bila ada catatan kaki seperti ini akan ditulis dengan "terjemahan Bell" saja (*pen-HS*).

Sebagaimana tafsir-tafsir klasik, Abduh juga menjelaskan bahwa ketika Nabi Muhammad berbincang-bincang dengan beberapa tokoh kota Mekah terkemuka, seorang lelaki buta, yang masih punya hubungan famili jauh dengan Khadijah, Istri Nabi, datang kepada Nabi. Tetapi Nabi tidak memberi perhatian apa pun kepadanya kecuali "bermuka masam dan berpaling", sambil meneruskan usaha-usahanya mengkonversi tokoh-tokoh lokal yang tidak buta, tetapi, kemungkinan, tidak mempunyai visi. Tetapi berbeda dengan para pendahulunya itu, Abduh kemudian menambahkan bahwa ayat-ayat ini membuktikan bahwa pesan Islam seharusnya disampaikan kepada setiap orang yang memiliki akal pikiran yang bersih[15] dengan tak memandang posisi sosialnya.

Ayat 8 dan 9 dari surah itu berbunyi: "Dan adapun orang yang datang kepadamu dengan bersegera (untuk mendapatkan pengajaran), sedang ia takut kepada Allah".[16] Tafsir-tafsir klasik menjelaskan bahwa orang buta itu takut karena dosa-dosa yang dilakukannya, atau karena tekanan-tekanan yang dihadapinya karena kontaknya dengan Muhammad, yang waktu itu hubungannya dengan elite lokal tidak baik, atau sebab karena buta itu ia tidak mempunyai petunjuk.

Abduh memang menyebut dosa, tekanan dan juga petunjuk, tetapi berlawanan dengan hal itu ia menjelaskan bahwa problem orang buta itu adalah karena dahaganya terhadap pengetahuan: ia takut ia tidak mampu membersihkan dirinya dari kebodohan, tidak pernah disinari oleh cahaya pengetahuan, dan ditinggalkan dalam gelap kesa-

15. *'aql dhaki*.

16. Terjemahan Bell.

lahan. Illustrasi Abduh yang lain, yang konsepnya lebih intelektualis mengenai "takut" ini ditemukan di dalam tafsir terhadap ayat Al-Qur'an Surah 79 (An Nâzi'at): 26(26): "Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat pelajaran bagi orang yang takut (kepada Tuhannya)." Di sini Abduh mengajarkan bahwa "orang yang takut" itu bisa diparaprasekan sebagai "orang-orang yang mempunyai akal pikiran untuk merenung".

Kepentingan terbesar Abduh membubuhkan akal pikiran manusia juga tampak dari pembicaraannya terhadap istilah *Furqân*[17] yang ada di Al-Qur'an 3 (Ali Imran):4(3):

> Allah, tidak ada Tuhan yang berhak disembah melainkan Dia. Yang Hidup kekal lagi terus menerus mengurus makhluk-Nya. Dia menurunkan al Kitab (Al-Qur'an) kepadamu dengan sebenarnya; membenarkan kitab yang telah diturunkan sebelumnya dan menurunkan Taurat dan Injil. sebelum (Al-Qur'an), menjadi petunjuk bagi manusia dan Dia menurunkan Al Furqan.[18]

Kata *Furqân*, yang jika dihubungkan dengan kata dasarnya FARAQA bermakna "membedakan" itu, dalam terjemahan Al-Qur'an bahasa Inggris karya Richard Bell tidak diterjemahkan. Penerjemah Al-Qur'an bahasa Belanda J.H. Kramers menerjemahkan kata itu dengan *de onderscheiding*.[19] Tafsir-tafsir lebih tua menjelaskan kata itu sebagai "segala sesuatu yang menjadi pemisah dan pembeda antara kebenaran dan kepalsuan" atau "Kitab Hukum yang

---

17. Tentang makna asli istilah *Furqân*, bandingkan R. Paret, "Furkan" dalam *EI* dan W. M. Watt, Bell's Introduction to the Qur'an, 145-7.

18. Terjemahan Bell

19. J. H. Kramers, *De Koran uit het Arabisch vertaald*, Amsterdam 1956. Berbagai kamus menerjemahkan *onder-scheiding* sebagai "perbedaan" (distinction).

diwahyukan kepada Musa yang menjadi pembeda dan pemisah antara yang diperbolehkan dan yang dilarang." Tafsir Jalalain menjelaskan: "Kata itu disebut sesudah Taurat, Injil dan Al-Qur'an sebagai suatu ekspresi umum yang bisa mencakup kitab-kitab wahyu lain yang tidak disebutkan satu persatu di dalam ayat-ayat ini". Az Zamakhsyarî menulis: "Jika engkau bertanya kepadaku apa yang dimaksud dengan *al-Furqân*, saya jawab: "Itu adalah kategori kitab-kitab yang indah karena kitab-kitab itu membedakan antara kebenaran dan kepalsuan". Al Baidâwî memberitahukan kepada kami: "Seakan-akan teks Al-Qur'an seharusnya dibaca sebagai berikut: Ia menurunkan Taurat dan Injil sebagai petunjuk bagi manusia dan Ia juga menurunkan kitab-kitab wahyu lainnya." Penjelasan Ar Râzî mengenai *Furqân* lebih dekat dengan Injil, yakni "pengetahuan terhadap kebenaran dan kejahatan". Sementara At Tabarî menghubungkan kata *Furqân* dengan pengertian etika. Demikianlah, tafsir-tafsir klasik tidak setuju terhadap pengertian apakah *Furqân* itu bermakna "Kitab-kitab Suci" secara umum ataukah ia merujuk satu kitab suci tertentu, tetapi kesemuanya setuju pada dua hal: berkat apa yang dirancang sebagai *Furqân* kita bisa membedakan antara yang benar dan salah, dan *Furqân* tidak ada di dunia ini, tetapi ia transenden. *Furqân* pastinya adalah sesuatu yang diwahyukan. Berbeda dengan itu, Abduh menafsirkan kata ini dengan cara yang tidak tradisional. Dalam tafsir Al Manar (yang ditulis oleh Rasyîd Ridâ sesudah mengikuti kuliah-kuliah yang diberikan Abduh) kami membaca: "Guru dan pemimpin kami (yakni Muhammad Abduh) mengatakan bahwa *Furqân* adalah akal pikiran, lewat mana manusia mampu melihat antara kebenaran dan kepalsuan". Jika seseorang tidak pernah membaca tafsir-tafsir

klasik, pernyataan di atas tampaknya bukan sesuatu yang luar biasa. Tetapi jika seseorang pernah membaca tafsir-tafsir klasik, tentu ia akan melihat pernyataan itu sangat sugestif, bahkan provokatif: Abduh tampaknya berminat mengganti wahyu dengan akal pikiran. Pandangan Abduh ini mempunyai implikasi bahwa jika seseorang ingin mengetahui mengapa ia seharusnya tidak membunuh, atau tidak meminta bunga modal, adalah cukup baginya menggunakan akal pikirannya, dan tidak perlu memeriksa teks kitab suci.[20]

Banyak kalangan Mesir menyatakan tafsir-tafsir Al-Qur'an Abduh sebagai sesuatu yang baru dan orisinil,[21] jika dibandingkan dengan tafsir-tafsir yang ada. Kebaruannya terletak tidak pada satu bentuk saja. Pada tahun 1903, Abduh mempublikasikan tafsir *juz Amma*. Pada edisi pertamanya, tafsir itu terdiri dari 190 halaman. Surah-surah dan ayat-ayatnya, sesuai dengan pemakaian tradisional, tidak disebutkan satu persatu. Ayat Al-Qur'an ditulis di

---

20. Mufassir Mesir belakangan tidak selalu mengikuti Abduh dengan perubahannya yang tiba-tiba dari pandangan yang transenden terhadap *Furqân* ke pandangan yang immanen. Muhammad Abû Zayd lebih tidak jelas daripada Abduh dan mendefinisikan *Furqân* sebagai kemampuan untuk membedakan antara kebenaran dan kesalahan. Kemampuan membedakan ini tidak terbatas pada umat Islam saja. Darwaza dan Sayyid Qutub berpendapat bahwa *Furqân* adalah suatu julukan Al-Qur'an, suatu kemungkinan yang disebut di dalam tafsir-tafsir klasik. Beberapa penerjemah Al-Qur'an ke dalam Bahasa Turki menerjemahkan kata itu menurut pandangan terakhir tersebut. Amîn al-Khûlî dalam kamus Al-Qur'an-nya mengemukakan tiga pengertian (alasan, kemenangan, suatu nama dari kitab wahyu). Dengan demikian ia juga tidak mengikuti Abduh. Tampaknya hanya Mustafâ al-Marâghî dari para mufassir Al-Qur'an Mesir yang menerima penafsiran rasional Abduh terhadap kata *Furqân* itu.

21. Di antaranya, Shihâta, *op. cit.*, h. M; Muhammad Husayn ad-Dhahabî, *al-Tafsir wa-l-Mufassirûn*, iii, 214; Muhsîn 'Abd al-Hamîd, *Al-Alusi Mufassir*, Baghdad 1968, 4; 'Abbâs Mahmûd al-'Aqqâd, "Tafsir al-Ustâdh al-Imâm" dalam *Majâllat al-Azhar*, xxxv, 389b (November 1963).

bagian atas halaman, dihimpun tidak lebih dari empat baris, sedangkan sisa halamannya diisi dengan tafsir ayat tersebut, yang dicetak dalam bentuk huruf yang lebih kecil. Di dalam tafsir itu, ayat Al-Qur'an kembali diulang, dan masing-masing kata atau kalimat Al-Qur'an (yang ditempatkan di dalam kurung) itu kemudian diikuti dengan penjelasannya. Setiap surah didahului dengan pengantar umum yang singkat, dan kadang-kadang terdapat penyimpangan-penyimpangan pendek dalam beberapa masalah yang bersifat umum. Kitab itu tampak lebih merupakan tafsir terhadap kata-kata Al-Qur'an daripada terhadap ayat-ayat, periskop atau surah-surahnya. Penampilannya yang demikian tidak melanggar pembaca yang kenal dengan tafsir-tafsir An Nasâfî dan Az Zamakhsyarî.

Tetapi apa yang disebut dengan *Tafsîr Al Manâr* berbeda dalam beberapa hal dengan tafsir pertama Abduh tersebut. Abduh telah memberikan seri kuliah mengenai Al-Qur'an di Universitas Al Azhar, dan muridnya yang berasal dari Syria mengikuti dan mencatat kuliah-kuliah tersebut.

> Rasyîd Ridâ mengikuti dan mencatat kuliah-kuliah ini, yang kemudian ia revisi dan perluas. Hasilnya ia tunjukkan kepada Muhammad Abduh yang menyetujui, atau memperbaiki seperlunya. Kuliah-kuliah yang kemudian diperluas itu mulai muncul di dalam periodik *Al-Manâr*, volume iii (A.D. 1900), sebagai tafsir karya Muhammad Abduh. Menurut redaktur, penyebutan sebagai karya Abduh itu lebih baik, karena sepanjang Abduh membaca apa yang telah ditulis, mereka menganggap hal itu berarti karya Abduh. Tafsir yang dihasilkan dari kerjasama ini dikenal sebagai tafsir Al Manar.

Sesudah Abduh wafat, penulisan tafsir itu diteruskan oleh Rasyîd Ridâ sendiri, dari Surah 4 (An-Nisa):125 hingga

Surah 12 (Yusuf):107.[22] Ridâ secara jujur menunjukkan, di bagian-bagian mana ia dan Abduh bertanggung jawab bersama-sama, di mana kata-kata gurunya diakhiri dan di mana perluasannya sendiri mulai.

Tafsir Al Manar mengupas 12 juz yang pertama dari seluruh teks Al-Qur'an, dalam 12 jilid, masing-masing mencakup satu juz dari Al-Qur'an. Tebal setiap jilid sekitar 500 halaman. Berbeda dengan cara tradisional, surah-surah dan ayat-ayat disebutkan. Ayat-ayat dikelompokkan dalam kesatuan-kesatuan logis, periskop-periskop dari lima hingga sepuluh ayat, diikuti oleh beberapa halaman tafsir. Tafsir yang membahas bagian dari teks Al-Qur'an yang penting dipertimbangkan, seringkali disela dengan penyimpangan-penyimpangan panjang yang membicarakan masalah-masalah agama dan masyarakat. Masing-masing jilid didahului dengan indeks-indeks yang memudahkan seseorang untuk menemukan urutan alfabetis topik-topik yang ingin didekati. Indeks-indeks alfabetis ini merupakan hal baru yang diperkenalkan oleh tafsir Manar, yang kemudian ditiru oleh banyak mufassir Mesir belakangan. Dari penampilannya, tafsir Manar mengingatkan seseorang akan tafsir Al-Qur'an karya Ibnu Kathîr,[23] yang juga membagi teks ke dalam periskop-periskop.

Kebaruan tafsir Abduh terletak pada penekanannya yang baru dalam melihat Al-Qur'an, yakni sebagai sumber

---

22 C. C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, 199. Catatan ini didasarkan pada pengantar Rasyîd Ridâ untuk jilid pertama *Tafsîr al-Manâr* yang diterbitkan tahun 1927, pertama kali diterbitkan dalam bentuknya seperti sekarang ini. Bandingkan Adam, *op. cit.*, 273.

23 Tentang pengaruh Ibnu Kathîr terhadap Rasyîd Ridâ: bandingkan Shihâta, *op. cit.*, 214. Menurut A. I. Nussayr, tafsir Al-Qur'an Ibnu Kathir dicetak tahun 1929 (Matba'at al-Manar) dan di tahun 1937, yang menunjukkan tingkat ketenaran tertentu. (A. I. Nussayr, *op. cit.*, 170/2 & 171/2).

hiddyah, petunjuk keagamaan dan spiritual.[24] Dalam pandangan Abduh, Al-Qur'an terutama bukanlah sumber hukum atau dogma Islam, atau suatu ajang kesempatan bagi para filolog untuk memamerkan kepintaran mereka, tetapi Al-Qur'an merupakan kitab dari mana seharusnya umat Islam bisa merumuskan pemikiran-pemikiran mengenai dunia ini dan dunia yang akan datang. Dari sini terlihat perbedaan pandangan Abduh mengenai urgensi penafsiran Al-Qur'an. Inti dari sistem penafsiran Abduh —jika kata "sistem" bisa digunakan secara tepat dalam hal ini—adalah keragu-raguannya dalam menerima materi dari luar Al-Qur'an itu sendiri sebagai sesuatu yang bermakna bagi penafsiran Al-Qur'an.

Sebagai konsekuensi dari sistemnya itu, maka kaidah penafsiran yang terbentang di dalam semua karya tafsirnya dan diulang-ulang di dalam seluruh tafsirnya dengan kata-kata yang berbeda, adalah bahwa seseorang seharusnya tidak perlu menjelaskan sesuatu yang memang sengaja tidak dijelaskan oleh Al-Qur'an, *mubham.*[25] (Kata *mubham,* diterjemahkan di dalam kamus Lane sebagai tertutup" atau "terkunci, jadi seseorang tidak bisa menemukan cara untuk membukanya. Bahasa Arab standar modern -kamus Wehr- -menerapkan kata itu dengan arti "kabur, gelap, samar, meragukan, tidak jelas, ambigu". Sebagai contoh Surah 2 (Al Baqarah):(55)58 bisa membantu mengilustrasikan makna dari kata ini. Di dalam ayat ini, Tuhan berbicara

---

24. *Tafsir al-Manâr,* i, 17: *"Wa-t-tafsir alladhi nat-lubuh huwa fahm al-Kitâb min haythu huwa din yurshid an-nâs ilâ ma fihi sa-âdathum fi hayât ad-dunya wa-hayât al-akhira";* and *op. cit.,* i, 25: *"Fa-l-maqsad al-haqiqi ward [funûn wa-shurût at-tafsir] huwa al-ihtidâ' bi-l-Qur'ân".*

25. Shihâta, *op. cit.,* 137, *"manhaj al-Imâm fi-l-mubham";* Ad-Dhahabi, *op. cit.,* iii, 226: *"mauqifuh min mubhâmat Al-Qur'ân".*

kepada orang-orang Yahudi ketika mereka menaklukkan tanah yang dijanjikan (bandingkan dengan isi kitab Joshua): "masukilah kota ini dan makanlah..."[26]

Konteks ayat itu tidak menunjukkan kota mana yang dimaksud Al-Qur'an di situ. Sayyid Qutub dan Ahmad Mustafâ Al Marâghî memperkirakan bahwa kota yang dimaksud adalah Jerusalem; Az Zamakhsyarî, Al Baidâwî, Ibnu Kathîr dan Farîd Wajdî memperkirakannya Jerusalem atau Jericho. Berbeda dengan kedua mufassir klasik dan para mufassir modern di atas, Abduh secara radikal menulis: "Seharusnya kita tidak mencoba menentukan kota mana yang dimaksud di dalam ayat itu, karena Al-Qur'an sendiri juga tidak mencoba menentukannya. Pentingnya ayat itu tidak tergantung pada penentuan fakta-fakta demikian secara eksak" - tetapi terletak pada nasihat agar selalu bersyukur kepada Tuhan.[27] Kata "kota" dalam Surah 2:55(58) di atas bisa dijelaskan dengan suatu sinonim jika Al-Qur'an menggunakan kata yang tidak secara langsung dan jelas bisa dipahami dalam bahasa Arab standar modern, tetapi penafsiran lebih jauh sudah tidak mungkin: kata itu "tertutup" untuk diidentifikasi lebih lanjut --karena dalam hal apa pun tidak ada kebutuhan untuk itu. "Jika Tuhan menganggap pengungkapan lebih detil dalam teks Al-Qur'an itu bisa berguna, tentu Ia akan menambahnya."[28]

Seorang mufassir dengan demikian diwajibkan menjelaskan teks sebagaimana adanya dan tidak menambah-nambah, sebagai contoh, nama lengkap tokoh-tokoh dan tempat-tempat yang oleh Al-Qur'an sengaja dibiarkan

---

26. *Tafsîr al-Manâr*, i, 323 dan i, 344.

27. *Tafsîr al-Manâr*, i, 324.

28. *Tafsîr Juz 'Ammâ*, 59.

anonim. Seorang mufassir sebenarnya tidak mempunyai hak untuk mengidentifikasi segala sesuatu yang memang sengaja tidak diidentifikasi oleh Al-Qur'an sendiri.

Untuk menentukan makna ayat atau kata tertentu, Abduh banyak melihat konteksnya. Tampaknya ini merupakan hal yang biasa dilakukan, tetapi banyak mufassir sebelum -dan sesudah-Abduh, ketika mencoba mencari apa makna bagian tertentu, membatasi diri mereka pada penjelasan-penjelasan tradisional sebagaimana yang telah diberikan oleh At Tabarî, Ar Râzî, Az Zamakhsyarî dan lain-lain, yang berupaya memahami pilihan yang sesuai dari banyak sekali materi yang ditawarkan tafsir-tafsir ini.[29]

Dalam memecahkan masalah-masalah, Abduh seringkali mengganti dengan mempertimbangkan konteks dari kalimat yang problematis tersebut.[30] Sebagai contoh, Al-Qur'an (Ali Imran) 3:(32)37 kita baca:

> Setiap Zakaria masuk untuk menemui Maryam di mihrab, ia dapati makanan di sisinya. Zakaria bertanya: "Hai Maryam dari mana kamu memperoleh (makanan) ini?" Maryam menjawab: "Makanan itu dari sisi Allah". Sesungguhnya Allah memberi rezeki kepada siapa yang dikendaki-Nya, tanpa hisab.[31]

Al Baidâwî dan Az Zamakhsyarî menyatakan bahwa "makanan" yang dimaksud itu adalah "buah-buahan dari musim panas sepanjang musim dingin" atau "buah-buahan dari musim dingin sepanjang musim panas". Penjelasan demikian masih bisa ditemukan dalam tafsir yang ditulis

29. *Tafsir al-Manâr*, i, 19: *"yumkin an yaqûl ba'd ahl hâdhâ al-'asr: la hâga ilâ at-tafsir ...li-anna al-a'imma as-sâbiqîn fi-l-kitâb ... fa-mâ 'alaynâ illâ an nanzur fi kutubhum wa-nastaghniy bihâ"*.

30. Shihâta, *op. cit.*, 35/9: *"I'tibâr as-Sûra wahda mutanâsiqa"*.

31. Terjemahan Bell.

oleh Hakim Mesir Hafiz `Isa Ammar di tahun 1960. Sayyid Qutub di dalam tafsir terhadap ayat tersebut juga menyinggung "berbagai cerita" yang berhubungan dengan alam yang penuh keajaiban dari makanan ilahiah ini.

Menurut Abduh, akhir ayat yang berbunyi, "Allah memberi rezeki kepada siapa yang dikehendaki-Nya", menunjukkan bahwa hanya keberadaan makanan itu yang menimbulkan keajaiban, bukan alamnya. Seandainya, alamnya yang merupakan keajaiban, Abduh secara tidak langsung mengatakan, akhir dari ayat itu tentu akan berbunyi: "Allah memberi rezeki *terhadap apa* yang dikehendaki-Nya". Abduh meneruskan penafsirannya terhadap ayat-ayat ini dengan mengatakan bahwa dengan memperhatikan konteksnya akan membebaskan umat Islam dari kewajiban mempercayai keajaiban yang dibuat oleh para mufassir. "Al-Qur'an menjelaskan dirinya kepada setiap orang; tidak ada kebutuhan untuk mempelajari keajaiban yang berlawanan dengan makna *zahir* dari kata-kata Al-Qur'an.[32]

Abduh menolak otoritas dan validitas Hadits-hadits tertentu yang diterima dari generasi-generasi Muslim awal.[33] Ia tidak mengakui relevansi Hadits-hadits itu terhadap penafsiran Al-Qur'an, kendati para mufassir masa lalu menggunakan hadits-hadits itu secara intensif. Khususnya apa yang disebut sebagai hadits-hadits *Isrâiliyyât*,[34] yang menu-

---

32. Shihâta, *op. cit.*, 38: *Tafsir al-Manar*, iii, 293.

33. Ad-Dhahabî, *op. cit.*, iii, 239: *"Inkâruh li-ba'd al-ahâdîth as-sahîha"*.

34. Kaitannya dengan suatu kisah, Al-Qur'an lebih memberikan perhatian pada pesan dan nilai keagamaan dari peristiwa yang dikaitkan itu daripada terhadap peristiwa itu sendiri. Terkadang kisah itu sendiri hampir tidak dicatat kendati pentingnya kisah itu dibubuhkan Al-Qur'an pada pelajaran-pelajaran keagamaan yang bisa digambarkankan dari kisah tersebut. Dengan cara

rut Rasyîd Rîdâ, murid Abduh, dibuat-buat untuk meruntuhkan Islam.[35] Abduh lebih jauh masuk dalam masalah ini daripada banyak rekan sezamannya dan bahkan ia mengaku berhak menolak hadits apa pun yang tidak sesuai dengan pemahamannya terhadap Islam dan Al-Qur'an, entah hadits itu *Isra'iliyyat* ataupun bukan. Seseorang, menurut Abduh, tidak seharusnya "menambah" terhadap teks Al-Qur'an.[36]

Abduh sering menggunakan tiga argumen secara bersamaan, sebagai contoh pada awal Surah 89 (Al Fajr) (dimana kata *fajr* "fajar" mendapat penafsiran-penafsiran spekulatif): penafsiran-penafsiran klasik ditolaknya karena mereka mencoba menjelaskan sesuatu yang sengaja tidak dijelaskan oleh Al-Qur'an, tidak mempertimbangkan konteks dan mendasarkan penafsiran-penafsiran itu sendiri terhadap sebuah hadits yang diragukan --kendati dalam kasus ini hadits "yang meragukan" itu riwayatnya berasal dari paman Nabi Muhammad, Ibnu Abbâs.[37]

---

demikian teks Al-Qur'an menimbulkan banyak pertanyaan mengenai detil dan latar belakang narasi tertentu. Generasi Muslim pertama mencoba menjawab pertanyaan-pertanyaan ini. Pada kasus kisah-kisah yang dicatat baik di dalam Injil maupun dalam Al-Qur'an, mereka seringkali mengkonsultasikannya dengan orang Yahudi dan Kristen yang memeluk Islam. Kadang-kadang bahan dari Injil, atau kadang bahan pseudo-Injil yang masuk ke dalam Islam, atau tafsir-tafsir Al-Qur'an, dikenal sebagai *Isra'iliyyât*. Kalangan Muslim modernis sering menolak *Isra'iliyyât*, karena sifatnya yang irrasional, ajaib dan fantastik. Di dalam *Tafsîr al-Fâtihah*-nya Abduh menulis, h. 6: *"la yutabiq al-'aql..."* (tidak sesuai dengan akal pikiran).

35. Bandingkan Ad-Dhahabî, *op. cit.*, iii, 254: Rasyîd Rîdâ bahkan berupaya menolak beberapa hadits *Isra'iliyyât* dengan bantuan bahan Injil yang asli; *Tafsîr al-Manâr*, vi, 330 dan seterusnya.

36. *Tafsîr al-Manâr*, i, 347; iv, 268; dan di beberapa tempat lainnya.

37. Soal dapat dipercaya dan tidaknya Ibnu 'Abbâs menjadi subjek untuk diserang, yakni dari I. Goldziher, *Richtungen*, 65-81.

Abduh menganggap teks Al-Qur'an itu bisa dipahami secara umum (*'amm*).[38] Sebagai ilustrasi dari apa yang ia maksudkan dapat ditemukan dalam penafsirannya terhadap Surah 92 (Al Lail):(14)14-(17)17:

> Maka, kami memperingatkan kamu dengan neraka yang menyala-nyala. Tidak ada yang masuk ke dalamnya kecuali orang-orang paling celaka, yang mendustakan (kebenaran) dan berpaling (dari iman). Dan kelak akan dijauhkan orang paling takwa dari neraka.[39]

Menurut tafsir-tafsir klasik, "orang yang paling takwa" (*al-atqâ*) di situ merujuk ke mertua Nabi Muhammad, (salah

---

38. Sebagaimana di dalam semua agama skriptural, di dalam Islam juga ada suatu pokok diskusi yang terus berulang, apakah Kitab Suci itu bersifat "umum" (*`Amm*) atau "khusus" (*khâss*). Jika suatu teks bersifat *khâss* tentunya ia diwahyukan berkenaan dengan suatu peristiwa khusus, dan dengan demikian ia tidak mempunyai kebenaran universal. Contoh paling sederhana dari teks yang tidak diragukan lagi bersifat *khâss* adalah perintah kepada Musa untuk "pergi ke Fir'aun", karena perintah ini tidak menyangkut siapa pun kecuali Musa. Teks itu tidak dialamatkan kepada seluruh umat manusia. Jika suatu teks bersifat *khâss*, para mufassir mencoba untuk menyimpulkan kaidah umum di balik teks tersebut (*ta'mim*). Di sisi lain, jika teks tersebut bersifat *`amm*, seperti perintah Injil "Sayangilah tetanggamu", adalah keliru jika berpendapat bahwa perintah tersebut hanya dialamatkan kepada orang-orang yang terlibat percakapan dengan Yesus saja. Perintah umum demikian juga ditujukan kepada orang lain. Demikianlah, ajaran Islam menarik perintah dari skrip Yahudi dan Kristen menjadi *khâss*, yakni, hanya dialamatkan kepada orang-orang Yahudi dan Kristen saja. Dengan demikian tidak ada kepentingan terhadap orang lain. Kebanyakan ulama menganggap Al-Qur'an bersifat *khâss* kecuali kalau teks-teks itu memuat petunjuk-petunjuk yang bersifat *`amm*. Ulama Andalusia Ibnu Hazm (w. 1064), bagaimanapun, menganggap suatu teks bersifat *`amm*, jika tidak ada bukti yang sebaliknya di dalam teks itu sendiri. Masalah-masalah ini sering dibahas di dalam karya-karya yang agak berat sekali yakni *ushul fiqh*. Jika suatu teks bersifat khusus, hal ini mempermudah untuk merekonstruksi *`illa*, "prinsip", di balik teks demikian. Bandingkan I. Goldziher, *Die Zahiriten*, 120 dan seterusnya.

39. Terjemahan Bell.

seorang dari generasi pertama yang memeluk Islam),[40] Abû Bakar, yang menjadi khalifah pertama sesudah Nabi wafat, dari tahun 632 hingga 634. Sedangkan "orang yang paling celaka" (*al-asyqa*) diidentifikasikan sebagai Abû Jahal atau Umayyah bin Khalaf, keduanya dikenal sebagai musuh utama Nabi.[41] Identifikasi-identifikasi ini bisa jadi benar, bisa jadi salah. Al-Qur'an memang sering menyinggung peristiwa-peristiwa pada zamannya, dan sindiran-sindiran demikian ada yang diakui dan ada juga yang tidak diakui oleh ulama-ulama Al-Qur'an generasi awal. Berbeda dengan praktek-praktek tradisional, Abduh di dalam hampir delapan halaman tafsir yang dicurahkannya terhadap ayat-ayat ini tidak menyebut sama sekali Abû Bakar, Abû Jahal atau Umayyah bin Khalaf, tetapi ia mendesak, menegur dan memperingatkan rekan-rekan sezamannya, saleh dan tidak saleh sama saja. Ia menyimpulkan peringatan yang dibawanya dengan suatu paragraf singkat bahwa dengan menafsirkan ayat-ayat ini dengan caranya, problem identifikasi "orang yang paling takwa" dan "orang yang paling celaka" bisa dipecahkan; tidak ada yang menghalang-halangi kita untuk mempercayai bahwa Abû Bakarlah yang dirujuk di situ, katanya, tetapi makna ayat-ayat Al-Qur'an ini bersifat umum, "sebagaimana engkau lihat." (*Ma'nâ al-âyât la yazâl `âmm kamâ ra'aita, wa-Allâhu a'lam*).[42]

Abduh tidak pernah menjadi seorang teoretikus. Ia adalah seorang aktivis yang menganjurkan dilakukan reformasi praktis secepatnya. Ia mempunyai program untuk

---

40. W.M. Watt, *Muhammad at Mecca*, 86.

41. *Ibid.*, h. 123.

42. *Tafsir Juz 'Ammâ*, 108. Bandingkan juga Shihâta, *op. cit.*, 45, "'*Umûm Al-Qur'ân*": "*Fa-kull kitâb nazal 'alâ qawm bi-'aynhim* .

reformasi pendidikan tinggi umat Islam dan administrasi hukum Islam, tetapi secara keseluruhan ia tidak mempunyai teori yang konsisten. Hal ini juga berlaku bagi aktivitas-aktivitasnya di bidang penafsiran Al-Qur'an. Diceritakan bahwa dengan perasaan berat, ia memulai hal itu, atas desakan teman, murid dan sahabatnya, Rasyîd Rîdâ, yang juga seorang ulama profesional untuk mengizinkan program reformasi mereka tanpa sama sekali fondasi Al-Qur'an yang solid. Rasyîd Rîdâ juga menganggap sebagai kewajibannya untuk mencatat tafsir Abduh, tetapi sambil melakukan hal itu ia menambah dengan sejumlah hadits dan analisis gramatika. Semua hal itu menjadi tujuan inti dari dukungan terhadap pandangan Abduh. Sebagai contoh dalam penjelasan kata *Furqân*,[43] Ridâ menambah bahwa *Furqân* adalah bentuk infinitif dari kata dasarnya *F-R-Q* sebagaimana kata *Al-Qur'an* adalah bentuk infinitif dari kata dasarnya *Q-R-'* atau kata *Ghufran* yang berasal dari kata dasarnya *G-F-R*. Ia kemungkinan mengatakan hal itu karena bentuk infinitif dari jenis kata seperti ini[44] terhitung jarang. Meskipun bentuk perluasan ini "pasti bermanfaat", seperti dikatakan Abû Zahrah,[45] tetapi hal itu tentu saja bukan sesuatu yang dibuat Muhammad Abduh sendiri. Abduh ragu memulai tafsir Al-Qur'an yang lain dan menambah pustaka tafsir yang besar, justru karena tafsir Al-Qur'an itu bermakna bagi umat Islam pada zamannya, mendaftar bagian-bagian yang lebih suka menonjolkan sisi keilmuan demikian. Ia ingin tafsirnya menjadi instrumen yang bermakna bagi umat Islam agar bisa mengatasi ma-

---

43. *Tafsir al-Manâr*, iii, 160.

44. Yakni *Fu'lan*.

45. Shihâta, *op. cit.*, h. T (pengantar).

salah mereka sendiri dengan dibimbing secara spiritual oleh Al-Qur'an itu sendiri. Jadi, ia menginginkan tafsir-tafsir Al-Qur'an tidak menjadi spekulasi-spekulasi teoritis, monograf-monograf gramatikal dan kutipan-kutipan ilmiah. Menurut Abduh, umat Islam seringkali tidak menyadari bahwa merekalah yang dituju Allah di dalam Al-Qur'an, dan bukan hanya para ulama mereka, apalagi orang-orang yang sudah mati.[46] Seseorang hampir bisa membandingkan seorang Muslim yang sehari-hari membaca dan melagukan Al-Qur'an, demikian Abduh mengeluhkan, dengan seekor keledai yang membawa kitab-kitab tanpa bisa memahami, atau mempercayai isinya.[47]

Metode itu sejauh berkaitan dengan tafsir Al-Qur'an Abduh adalah penting. Bagaimanapun, muatan tafsir Al-Qur'annya sangat banyak ditentukan dengan apa yang disebut oleh *Al-Manâr* sebagai "kebutuhan zaman" (*hajat al `asr*). Karena kebiasaan zaman berubah, tafsir-tafsir Muhammad Abduh dan Rasyîd Rîdâ kehilangan banyak kepentingan orisinalnya. Kendati demikian, dalam beberapa hal tidak kehilangan aktualitasnya.

Pada waktu Abduh hidup dan bekerja, Mesir merupakan bagian dari kerajaan Utsmani yang menikmati pemerintahan sendiri hampir sempurna. Mesir diduduki oleh tentara Inggris pada tahun 1882, sesudah revolusi Urabi. Sebagai akibat dari pendudukan ini, pengaruh dan pemikiran Barat, terutama dalam bidang teknologi Barat dan kekuatan militer, terasa lebih kuat daripada yang ada sebelumnya. Abduh menafsirkan suatu perintah di dalam Al-Qur'an agar umat Islam melawan dominasi Barat ini,

---

46. *Tafsir al-Manâr*, i, 448: *"wa-lâ siyyamâ idhâ kânû mayyitîn"*.

47. *Ibid*: *"mithl al-himâr yahmil asfâr fa-lâ hazz lahû min al-îmân bi-l-kitâb. ."*

sebagai contoh di dalam Surah 2 (Al-Baqarah):(27)29 "Dialah Allah yang menjadikan segala yang ada di bumi ini untuk kamu".[48]

Dalam penafsirannya yang panjang terhadap bagian ayat tersebut, Abduh menulis: "Ya, bagaimanapun umat Islam terbelakang dibanding orang-orang lain dari belahan dunia ini. Mereka jatuh ke situasi yang begitu rendah seperti keadaan mereka sebelum datangnya Islam yang membebaskan mereka dari paganisme. Mereka tidak mempunyai pengetahuan mengenai dunia tempat mereka hidup di dalamnya dan mereka tidak bisa memanfaatkan sumber-sumber daya yang ada di sekitar mereka. Sekarang orang-orang asing datang, dan mengambil kekayaan-kekayaan tersebut dari depan hidung mereka. Kendati demikian, Kitab mereka mengemukakan dirinya dan berseru: "Ia tunduk kepadamu terhadap apa yang ada di sorga."[49]

Pada waktu Abduh hidup dan bekerja, Mesir merupakan negeri yang miskin. Keadaannya dimiskinkan berabad-abad oleh salah pimpin dan eksploitasi oleh orang-orang Mamluk, suatu kelompok militer yang mempertahankan keberadaan mereka dengan membeli anggota baru dari luar Mesir, terutama dari Kaukasus dan Asia Tengah. Kemiskinan, dan sebagai akibatnya, kurangnya pendidikan, menurut para apolog Muslim modern, menumbuhkan banyak takhyul. Abduh secara bersemangat melawan bentuk-bentuk magis, guna-guna dan ilmu sihir yang dipraktekkan dan dipercayai secara populer di Mesir.[50] Kadang-

---

48. Terjemahan Bell.

49. *Tafsir al-Manâr*, i, 250.

50. Ad-Dhahabî, *op. cit.*, iii, 238: *"Mawqifuh min as-sihr"*; Shihâta, *op. cit.*, 109; *Tafsîr al-Manâr*, i, 399-405; vii, 311, 247; ix, 45-59, di mana penyimpangan dihentikan oleh formula *"awa ilâ tafsir al-âyât"*.

kadang semburan kata-kata marahnya melawan praktek sihir ini kurang lebih diperkuat dengan ayat Al-Qur'an; sebagai contoh ketika ia menjelaskan Surah 2:(96)102, "Hanya setan-setan itulah yang kafir (mengerjakan sihir). Mereka mengajarkan sihir kepada manusia", Abduh menggunakan kesempatan itu untuk menulis beberapa halaman melawan magis dan sihir. Ia menyimpulkan: "Sihir adalah penipuan atau hasil dari teknik-teknik yang tidak dikenal peramal."

Abduh secara tegas menolak adanya sihir,[51] bahkan ketika Al-Qur'an tampak mengakuinya, sebagai contoh dalam Surah 114(113) (Al-Falaq):

> Katakanlah: "Aku berlindung kepada Tuhan Yang Menguasai Subuh, dari kejahatan makhluk-Nya, dan dari kejahatan malam apabila telah gelap gulita, dan dari kejahatan wanita-wanita tukang sihir yang menghembus pada buhul-buhul, dan dari kejahatan orang yang dengki apabila ia dengki."[52]

Surah 114, yang dalam penafsiran tradisional dianggap suatu ajakan melawan magis, dan "wanita-wanita tukang sihir yang menghembus pada buhul-buhul", secara tradisional dianggap suatu bentuk tukang sihir. Kendati demikian, Abduh menolak menghubungkan ayat-ayat ini dengan magis, dan menafsirkannya sebagai suatu peringatan melawan fitnah dan gosip yang merusak tali, atau "buhul-buhul", persaudaraan.[53]

---

51. *Tafsir Juz 'Amma*, 181-3.

52. Terjemahan Bell.

53. Dalam analisisnya yang detil terhadap isi tafsir al-Manar, Dr. J. Jomier menyinggung masalah magis dan sihir ini, bahkan menyerukan agar orang-orang Mesir melihat perhatian kalangan Barat terhadap aspek ajakan reformasi Abduh ini suatu *desir de denigrement*. Kendati demikian dua orang intelektual

Tidak ada tafsir-tafsir Al-Qur'an baru yang muncul di Mesir pada abad ke-19. Abduh dan Ridâ, sejak itu, meratakan jalan bagi kemunculan sejumlah besar tafsir abad ke-19. Dalam membangun kembali pentingnya penafsiran Al-Qur'an mereka juga menetapkan suatu garis antara Al-Qur'an dan masalah-masalah kehidupan manusia di dunia ini. Hal ini dilakukan Abduh dengan membuang bobot pengetahuan tafsir-tafsir klasik yang terlalu membebani para ulama. Ia mengisi ruang itu dengan memberikan nasihat-nasihat pendek yang praktis, bijaksana, arif dan mencerahkan problem-problem masyarakat Mesir pada zamannya.[54] Terutama sekali, ia menekankan kebutuhan akan pendidikan, karena hanya dengan pendidikan masyarakat Mesir bisa meletakkan posisi mereka untuk mengusir penjajah asing.[55]

Ridâ meneruskan lebih lanjut masalah ini, dan memperluas tafsir Manar dengan esai-esai teknis teologis murni yang kadang-kadang panjangnya lebih dari enam puluh halaman.[56] Dalam pengantar untuk jilid pertama, yang ditulis tahun 1927, Ridâ menyalahkan Fakhr ad-Dîn ar-Râzî (w.1209), karena melakukan sesuatu yang tampak juga ia

---

Arab, Dr. Shihâta dan Dr. Ad-Dhahabî, masing-masing dalam buku mereka mengenai tafsir Muhammad Abduh ragu-ragu untuk mengulang dan menganalisis argumen Abduh menentang bentuk kerakyatan dari magis sebagaimana dipraktekkan di Mesir di pergantian abad ini. Bandingkan Ad-Dhahabî, *op. cit.*, iii, 238; Shihâta, *op. cit.*, 109; J. Jomier, *Le Commentaire Coranique du Manar*, 260.

54. Bandingkan *Tafsîr Juz 'Ammâ*, 144.

55. Bandingkan Shihâta, *op. cit.*, 71-76.

56. Mengenai sejumlah penyimpangan demikian yang dibuat Rasyîd Rîdâ di dalam tafsir al-Manar dapat dibaca dalam Shihâta, *op. cit.*, 238.

lakukan sendiri.[57] Tetapi bagaimanapun, serangan Ridâ terhadap Fakhr ad-Dîn ar-Râzî itu secara umum bisa dipahami[58] sebagai suatu serangan terhadap (Tantawî Jauharî,[59] yang di tahun 1923 memulai penulisan tafsir dengan bentuk yang disebut *'ilmî*, "ilmiah". Dalam tafsir ia berusaha membuktikan penemuan-penemuan ilmiah abad ke-19 sebagai sesuatu yang sudah ada dalam Al-Qur'an. Tafsir ilmiah Tantawî Jauharî seperti buku tua ketinggalan zaman mengenai sejarah alam, yang sekali-sekali disela dengan ayat-ayat Al-Qur'an yang entah bagaimana dihubungkannya dengan penulis buku mengenai subjek-subjek tertentu sejarah alam yang kebetulan saja ia tulis.[60] Bagaimanapun, Rasyîd Ridâ mesti memikirkan perlunya mereformulasi dan memodifikasi beberapa tema teologi Islam yang terulang-ulang,[61] tetapi ia menyangkal hak Tantawî untuk mengisi tafsir Al-Qur'an dengan apa yang belakangan dianggap sebagai ilmu pengetahuan. Padahal ia sendiri merasa berhak untuk membicarakan persoalan-persoalan dogmatis di dalam tafsir Al-Qur'annya, bahkan ketika hubungan antara bagian Al-Qur'an dan topik dogmatis itu diungkapkan tidak jelas. Abduh, dengan bantuan Ridâ, bukan saja berusaha menghubungkan penafsiran Al-

---

57. *Tafsir al-Manâr*, i, 7: *"Fa-huwa yadhkur fi-mâ yusamih tafsir al-âya fusûl tawîla bi-munâsabat kalima mufrada ka-s-samâ' wa-l-ard min `ulûm al-falak wa-n-nabât wa-l-hayawân, tasudd qâri'hâ `ammâ anzal Allah li-ajlih Al-Qur'ân"*.

58. J. Jomier, *Le Commentaire Coranique du Manar*, 48.

59. 1862-1940; *GAL* S III 326.

60. Bandingkan J.M.S. Baljon, *Modern Moslem Koran Interpretation*, 5: "a manual ...on biology ...ornamented with Koranic sayings."

61. Sebagai contoh *"Usûl as-Sharî'â, Tafsir al-Manâr*, v, 168-222: *"Manzilat as-Sunnah min al-Kitâb"*, *op. cit.*, vi, 154-168; *"al-I'jaz"*, *op. cit.*, 198-229; dan lain-lain.

Qur'an dengan kehidupan sehari-hari umat Islam, tetapi juga berpandangan tidak baik mengenai studi filologis terhadap Al-Qur'an. Filolog Amîn al Khûlî menyalahkan Abduh karena tidak menyadari bahwa seseorang tidak bisa memperoleh *hidayah*, "petunjuk spiritual", dari Al-Qur'an sebelum ia mengetahui makna "literal"nya secara eksak sebagaimana dipahami pada waktu diwahyukan.[62] Kendati demikian pandangan penafsiran Abduh, khususnya skeptisismenya terhadap Sunnah dan materi-materi Al-Qur'an tambahan lainnya dari abad-abad terakhir ini, tidak mengganggu karya filologis tentang Al-Qur'an. Prinsip yang diulang-ulang di seluruh tafsir Manar bahwa Al-Qur'an harus dijelaskan oleh Al-Qur'an sendiri (*tafsîr Al-Qur'ân bil Al-Qur'ân*)[63] justru ikut mendorong karya-karya filologis tentang Al-Qur'an.

Abduh menekankan bahwa Al-Qur'an ditujukan Allah kepada mereka yang hidup di saat pewahyuannya dalam istilah dan bahasa mereka sendiri.[64] Meskipun dimaksudkan untuk memperjelas tafsir-tafsir Al-Qur'an dari hukum dan materi tradisional yang menggerakkan tafsir-tafsir di abad-abad terakhir ini, namun maxim ini juga bisa dipahami sebagai padanan kata umat Islam yang lebih dekat dengan prinsip *e mente auctoris*-nya Barat.[65] Ridâ juga me-

---

62. Amîn al-Khûlî, *Manâhig Tagdîd*, 303: *"Al-maqsad al-asbaq..."*.

63. Sebagai contoh *Tafsîr al-Manâr*, i, 22.

64. *Tafsîr al-Fâtihâh*, 8: *"Khâtab Allah bi-l-Qur'ân man kân fî zaman al-tanzîl"* dan seterusnya (*Tafsîr al-Manâr*, i, 20).

65. Para penafsir Kristen Injil memegangi pendapat bahwa penafsiran Injil seharusnya menjadi *mente auctoris*, "dari pemikiran penulis", tanpa menafsirkan makna-makna teks yang tidak dimaksudkan oleh penulisnya yang manusia. Al-Qur'an, bagaimanapun, penulisnya bukan manusia, tetapi, sebagaimana diyakini umat Islam, kata-kata langsung dari Allah sendiri. Maka dari itu

nganut argumen ini: dalam jilid terakhir tafsir Manar, yang isinya merupakan tanggung jawabnya pribadi, ia menolak penafsiran tradisional yang berpendapat bahwa hal itu tidak pernah terjadi pada siapa pun di zaman Al-Qur'an diwahyukan.[66]

Pandangan Abduh tentang tafsir Al-Qur'an dan sejarah alam tidak sepenuhnya konsisten dengan pandangan-pandangannya yang lain. Di dalam suatu bagian yang terkenal dari tafsirnya, Abduh berpendapat bahwa *jinn*, roh-roh halus dan pandai yang disebut di dalam Al-Qur'an dan penting dalam budaya (folklore) ummat Islam, bisa dipahami sebagai kuman-kuman.[67] Di halaman lain, tempat Al-Qur'an menyebut cahaya, Abduh mengupas tentang listrik, telegraf, telepon dan kereta api.[68] Dengan melakukan hal demikian, ia juga bisa dituduh memasukkan ke dalam tafsir Al-Qur'an materi yang tidak esensial bagi petunjuk spiritual yang ingin disampaikan Al-Qur'an. Bagaimanapun, ia, sebagaimana dilakukan para mufassir kemudian, tidak berpendapat bahwa hal-hal ini adalah cara tersembunyi yang secara aktual dirujuk oleh Al-Qur'an, atau bahwa makna riil Al-Qur'an hanya bisa dipahami setelah kuman-kuman dan listrik ditemukan. Tetapi lebih dari itu, Abduh ingin pembacanya menyadari bahwa Islam toleran dengan

---

mungkin sangat tidak baik menolak penafsiran-penafsiran tertentu lantaran pada waktu itu penulis tidak memperuntukkan untuk mereka. Tuhan bukan subjek berbagai pembatasan, baik pembatasan waktu, kekuasaan, maupun lain-lain. Bagaimanapun, adalah mungkin menolak penafsiran tertentu lantaran masyarakat di zaman kitab suci itu diwahyukan tidak memahaminya.

66. *Tafsîr al-manâr*, xii, 5.

67. C.C. Adams, *op. cit.*, 137; *Tafsîr al-Manâr*, iii, 94-6.

68. I. Goldziher, *Richtungen*, 356; C. C. Adams, *op. cit.*, 137; *Tafsîr al-Manâr*, i, 176; bahkan di sini kita juga membaca: *"wa-lâ yagûz sarf al-alfâz 'an ma'ânihâ al-haqîqiyah"* dan seterusnya; *op. cit.*, i, 174.

semua penemuan ilmiah,[69] dan bahwa Al-Qur'an terlalu tinggi untuk dilawankan dengan ilmu pengetahuan modern,[70] cara yang sama dengan yang dilakukan para teolog Kristen yang tidak memikirkan apakah informasi sejarah yang ada dalam Injil itu akurat atau tidak. Al-Qur'an, menurut Abduh bukan buku mengenai hukum, ilmu atau sejarah, tetapi firman Tuhan: "Pengetahuan kami tentang Al-Qur'an adalah pengetahuan kami tentang Allah."[71]

---

69. C. C. Adams, *op. cit.*, 142.

70. *Tafsîr al-Manâr*, iii, 96; *"Al-Qur'ân arfa' min an yu'âridah al-'ilm"*.

71. *Tafsîr al-Manâr*, i, 26: *"Ma'rifatunâ bi-l-Qur'an ka-Ma'rifatnâ bi-Llâh ta'âla"*. Bagaimanapun tampaknya Abduh tidak percaya akan ketidak-terciptaan Al-Qur'an: Bandingkan E. Kedourie, *Afghani and `Abduh, An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, 23-4.

Bab 3

PENAFSIRAN AL-QUR'AN DAN SEJARAH ALAM

KEBANYAKAN kalangan Muslim sekarang meyakini bahwa Al-Qur'an telah mengantisipasi ilmu-ilmu pengetahuan modern.[1] *"Sabaq al-Qu'rân al-'ilm al-hadîth"* (Al-Qur'an mendahului ilmu-ilmu pengetahuan modern) kita baca dalam tafsir yang dipublikasikan oleh *Semi-official Egyptian Supreme Council for Islamic Affairs.*[2] Keyakinan ini mendorong bangkitnya suatu aspek penafsiran Al-Qur'an yang telah terlupakan, yakni apa yang disebut *tafsîr `ilmî*, "tafsir ilmiah", yang mencoba memindahkan semua bidang pengetahuan kemanusiaan yang memungkinkan ke dalam penafsiran Al-Qur'an. Terutama apa yang dicap orang sebagai "sejarah alam" (natural history) yang menjadi fantasi para mufassir kontemporer yang bekerja di dalam

---

1. Bandingkan Amîn al-Khûlî, *Manâhij Tajdîd*, 287-296; Muhammad Husayn Ad-Dhahabî, *At-Tafsîr wa-l-Mufassirûn*, iii, 140-160; J. Jomier & P. Caspar, "L'exegese scientifique du Coran d'apres le Cheikh Amîn al-Khûlî" dalam *MIDEO* 4 (1957) 269-280.

2. Al-Majlis al-A'lâ ...*Al-Muntakhab*, 118.

aspek penafsiran Al-Qur'an. Untuk mendukung keabsahan upaya keras mereka mengembalikan ke Al-Qur'an apa yang telah dihasilkan ilmu pengetahuan abad ke-19 dan ke-20 ini, mereka sering mengutip dua ayat Al-Qur'an: "Kami telah kirimkan al-Kitab kepada manusia sebagai penjelas segala sesuatu", dan "Tiadalah Kami alpakan sesuatu pun di dalam al-Kitab."[3] Jika Al-Qur'an memuat segala sesuatu, dalih mereka, tentunya ilmu pengetahuan termasuk di sana.

Tetapi di pihak lain, para mufassir itu sering berbeda terhadap apa yang dimaksud dengan "kitab" yang disebut dalam dua ayat yang sering dikutip di atas. Az Zamakh-syarî dan beberapa mufassir lain mengasumsikan bahwa yang dimaksudkan "Kitab" di situ bukanlah Al-Qur'an seperti yang dikenal umat manusia sekarang, tetapi ia adalah sebuah kitab yang ada di surga. Menurut mereka, lembaran universal ilahiah yang sempurna ada di surga. Di sana tidak ada bagian-bagiannya yang dihilangkan. Al-Qur'an dalam bentuknya yang ada di bumi hanyalah perwujudan dari "lembaran yang dipelihara secara baik" yang ada di surga tersebut,[4] yang berisi segala sesuatu. Berlawanan dengan penafsiran itu, para penganut keabsahan tafsir-tafsir ilmiah, mengasumsikan bahwa "kitab" yang dimaksud dalam dua ayat itu identik dengan "apa yang ditemukan di antara dua tepi Al-Qur'an".[5] Oleh

---

3. Al-Qur'ân 16 (An Nahl): (91)89 & Al-Qur'ân 6 (Al-An'am):(38); Bandingkan, sebagai contoh, Ad-Dhahabî, *op. cit.*, iii, 143; As-Suyûtî, *Al-Itqân*, ii, 125. untuk kutipan ayat Al-Qur'an dalam edisi asli buku ini, penulis menggunakan terjemahan Al-Qur'an dalam bahasa Inggris oleh Richard Bell. Untuk catatan kaki menyangkut kutipan ayat Al-Qur'an berikutnya, cukup ditulis dengan terjemahan Bell.

4. *Al-lawh al-mahfûz.*

5. *Mâ bayna daffatay al-Mushaf.*

sebab itu, mereka berupaya menafsirkan "kitab" dalam dua ayat tersebut benar-benar Al-Qur'an, sebagaimana yang kita kenal, yang berisi segala sesuatu yang bisa diketahui,[6] dan bahwa semua ilmu pengetahuan, keterampilan-keterampilan dan teknik-teknik mempunyai dasar-dasarnya di dalam Al-Qur'an. Dengan memiliki wawasan secukupnya, seperti diargumentasikan banyak para pendukung tafsir ilmiah, seseorang bisa menyimpulkan dari teks Al-Qur'an hukum-hukum dan teknik-teknik yang diperlukan untuk menerangi usaha-usaha ilmiah manusia.

Argumen-argumen yang digunakan untuk mendukung keabsahan tafsir-tafsir ilmiah kadang-kadang juga diambil dari hadits. Dalam mendukung praktek-praktek mereka, mufassir-mufassir ilmiah sering mengutip hadits berikut ini:

> Nabi bersabda:"Kelak akan terjadi banyak fitnah (*fitan*). Kami bertanya: "Bagaimana keluar dari hal itu?" Beliau menjawab: "Kitabullah. Ia memuat segala sesuatu yang ada di masa lalu. Dan memberikan petunjuk terhadap apa yang terjadi di masa yang akan datang."[7]

Hadits ini jelas merujuk pada Al-Qur'an seperti yang diwahyukan kepada Muhammad dan bukan pada versinya yang sempurna yang menurut dugaan ada di dalam surga. Tetapi kalimat terakhirnya (Dan memberikan petunjuk terhadap apa yang terjadi di masa yang akan datang) tampak ambigu. Dengan penjelasan yang dibuat-buat seseorang bisa saja menafsirkan kalimat terakhir itu

---

6. As-Suyûtî, *Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, ii, 125: *"Al-'Ulûm al-mustanbata min Al-Qur'ân"*.

7. Ad-Dhahabî, *op. cit.*, iii, 144 dan As-Suyûtî, *op. cit.*, ii, 126.

sebagai perkembangan ilmu pengetahuan dan industri modern. Tetapi tidak bisa diragukan bahwa apa yang dimaksud di situ adalah pemberitahuan-pemberitahuan Al-Qur'an mengenai surga, neraka dan kesengsaraan hari kiamat.

Argumen hadits lainnya yang dipakai untuk mendukung keabsahan tafsir-tafsir ilmiah adalah Hadits-hadits medis seperti "Barang siapa yang mempunyai onta yang sakit seharusnya menjauhkannya dari yang lain yang sehat".[8] Muatan hadits-hadits ini dan hadits-hadits serupa lainnya serta anggapan bahwa semuanya itu berasal dari Nabi, menunjukkan bahwa --kendati Al-Qur'an sendiri di situ tidak dijadikan rujukan-- kalangan Muslim awal tidak mengenyampingkan kemungkinan adanya informasi yang bersifat "ilmiah" ilahiah. Sekalipun hadits-hadits medis itu sebagiannya dibuat oleh generasi belakangan dan tidak semuanya bisa dikembalikan kepada Nabi, tetapi semua bisa digunakan untuk mempertahankan tafsir ilmiah. Adalah tak mungkin kalau Hadits-hadits demikian semuanya dibuat-buat. Bagaimanapun tetap ada sejumlah --kendati sedikit-- hadits-hadits medis yang orisinil. Oleh karenanya, ada kemungkinan bahwa Nabi sebenarnya memang membuat pernyataan-pernyataan didaktis yang sekarang ini dianggap sebagai hasil serangkaian ilmu, bukan agama. Kalau Nabi saja membuat pernyataan-pernyataan demikian, tidak ada alasan mengapa Al-Qur'an tidak membuatnya. Pernyataan-pernyataan "ilmiah" Al-Qur'an, bagaimanapun, tidak bisa dibatasi pada ilmu pengetahuan yang dikenal orang-orang Arab yang hidup

---

8. G.H.A. Juynboll, *The Authenticity of Tradition Literature*, 139.

pada waktu Al-Qur'an itu diwahyukan.

Dalam sebuah Hadits yang berasal dari Ibnu Abbâs kita baca: "Seandainya saya kehilangan *iqâl*[9] onta saya, saya akan mencarinya di dalam kitab Allah." Betapapun tidak pasti keaslian dan makna Hadits seperti ini,[10] tetap bisa dimengerti mengapa Hadits demikian dipergunakan untuk mempertahankan keabsahan tafsir ilmiah.[11]

Di dalam tafsîr Al-Baidâwî terdapat suatu ungkapan yang juga berasal dari Ibnu Abbâs. Dalam teks Al-Qur'an kita baca: "Dan sesungguhnya pada binatang ternak itu benar-benar terdapat pelajaran bagi kamu. Kami memberimu minum daripada apa yang berada dalam perutnya (berupa) susu yang bersih antara tahi dan darah, yang mudah ditelan bagi orang-orang yang meminumnya".[12] Terhadap ayat ini, Ibnu Abbâs, sebagaimana dikutip oleh Baidâwî, telah mengatakan bahwa ketika sapi-sapi diberi makanan dan makanan mereka itu dicerna, bagian terendah darinya menjadi kotoran, bagian tengahnya menjadi susu dan bagian tertingginya menjadi darah.[13]

Ucapan ini, yang hampir pasti dipalsukan berasal dari Ibnu Abbâs, terdapat di dalam tafsir Al-Qur'an abad ketigabelas. Kendati demikian, hal ini telah menunjukkan bahwa pada waktu itu sudah ada beberapa bentuk tafsir ilmiah. Walaupun, tafsir ilmiah tidak setua tafsir Al-Qur'an

---

9. *'Iqâl*: "tali yang digunakan untuk mengikat kaki onta".

10. Bandingkan dengan J. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, 125.

11. As-Suyûtî, *op. cit.* ii, 126.

12. Al-Qur'ân 16 (An-Nahl):(68)66, terjemahan Bell.

13. Al-Baydâwî mengenai Al-Qur'ân 16 (An-Nahl):(68)66; ungkapan ini tidak dikutip di dalam kumpulan pernyataan Ibnu Abbâs yang berhubungan dengan penafsiran yang dikompilasikan oleh Al-Firûzâbâdî, berjudul *Tanwir al-Miqyâs fi Tafsir Ibn 'Abbâs*.

itu sendiri, tetapi tentunya ia mendahului pengaruh teknologi Barat dan kemajuan-kemajuan ilmiah di dunia Islam. Bukti meyakinkan terhadap hal ini ditemukan dalam kutipan-kutipan dari karya-karya Ibnu Abî Fadl al-Mursi (w.1257) yang kembali dikutip di dalam buku penuntun studi-studi Al-Qur'ân karya As-Suyûti, *Itqân*.

Di dalam karya Al-Mursi,[14] di dalam Al-Qur'an tidak hanya ditemukan ilmu-ilmu astronomi, kedokteran, tenun, pemintalan, pelayaran dan pertanian sebagaimana dipraktekkan pada zamannya, bahkan juga ditemukan ilmu penyelaman mutiara. Hal terakhir itu, begitu argumen Al-Mursi, dijumpai di dalam ayat "Setiap ahli bangunan dan juru selam... membawa perhiasan-perhiasan selanjutnya", suatu kombinasi yang cerdas dari Al-Qur'an 38 (Shâd):(36)37 dan Al-Qur'an 16 (An-Nahl):(14)14. Ilmu pandai emas tampaknya juga disebut di dalam Al-Qur'an 7 (Al-'Araf):(146)148: "Dan kaum Musa, setelah kepergian Musa ke gunung Thur membuat dari perhiasan-perhiasan (emas) mereka anak lembu yang bertubuh dan bersuara". Roti juga disebut di dalam Al-Qur'an 12 (Yusuf):(36)36: "bahwa aku membawa roti di atas kepalaku". Masakan juga tidak dilupakan: "Ia (Ibrahim) menyuguhkan daging anak sapi yang dipanggang", Al-Qur'an 11 (Hûd):(72)69.[15]

Menurut As-Suyûtî, Al-Mursi mempunyai "suatu kecenderungan terhadap kesunyian dan pertentangan",[16] yang bisa menjelaskan mengapa tak ada satu pun karyanya

---

14. Sharaf ad-Dîn abû 'Abdallâh Muhammad ibn 'Abdallâh ibn Muhammad ibn Abû Al-Fadl al-Mursi, 1174-1257; *GAL* G I 312 & S I 546; Haggi Khalifa, ed., G. Flugel, ii 378 & vii 679.

15. As-Suyûtî, *op. cit.*, ii, 126-8.

16. As-Suyûtî, *Tabaqât al-Mufassirîn*, ed., A. Meur-singe, 104: *"Mâl ilâ al-infirâd 'an an-nâs wa-'adam al-ijtimâ'"*.

yang bisa bertahan. Kendati demikian, As-Suyûtî tampaknya setuju dengan ajaran-ajarannya tersebut. Penggalan-penggalan dari Al-Mursi di atas membuktikan bahwa tafsir-tafsir ilmiah telah ada sebelum abad ke-19, kendati tidak begitu tersebar luas. Dalam garis pemikiran ulama Arab abad pertengahan, hal itu bukanlah sesuatu yang absurd. Filologi dan leksilogi Arab mempunyai hubungan yang erat dengan studi Al-Qur'an. Para ahli hukum menghabiskan energi yang besar untuk mencari petunjuk-petunjuk hukum Islam di dalam Al-Qur'an (hukum Islam, secara teoritik, tetapi tidak secara praktek, terutama diderivasi dari Al-Qur'an). Jika filologi dan hukum, dua bidang ilmu pengetahuan yang berkembang pesat pada abad pertengahan, mempunyai hubungan yang demikian erat dengan Al-Qur'an, dan kenyataan memperlihatkan bahwa eksistensi mereka berutang pada studi Al-Qur'an, wajar jika kita berpendapat bahwa ilmu-ilmu dan bidang-bidang pengetahuan lain juga sama akan bergantung pada Al-Qur'an.

Dalam membela keabsahan tafsir ilmiah, Al-Ghazâlî seringkali juga dikutip, terutama karyanya *Jawahir Al-Qur'ân*. Dalam buku kecilnya itu Al-Ghazâlî mengajarkan bahwa Al-Qur'an hanya akan menjadi jelas bagi mereka yang mempelajari ilmu pengetahuan yang digali darinya. Seseorang tidak bisa memahami Al-Qur'an tanpa pengetahuan tata bahasa Arab, dan orang tidak bisa memahami apa yang dimaksud oleh ayat seperti "dan apabila aku sakit, Dialah yang menyembuhkan aku",[17] jika ia tidak mengerti kedokteran.[18] Al-Ghazâlî menggunakan kiasan

---

17. Al-Qur'an 26 (Asy-Syu'ara):(80)80; terjemahan Bell.

18. Al-Ghazâlî, *Jawahir Al-Qur'ân*, 32 (ed. Kairo 1329).

sebuah sungai (Al-Qur'an) dari mana anak sungai-anak sungai yang lebih kecil (ilmu pengetahuan) mengalir. Kiasan ini tidak mudah dipahami, tetapi ia bisa bermakna bahwa menurut Al-Ghazâlî ilmu pengetahuan menjelaskan Al-Qur'an dengan cara yang sama seperti anak sungai-anak sungai yang lebih kecil yang memberikan airnya kepada sungai yang besar, dengan demikian bukannya ilmu pengetahuan sebenarnya yang dikembangkan dari Al-Qur'an.[19]

Adanya banyak tafsir ilmiah sebelum abad ke-19 luput dari pengamatan para orientalis. I. Goldziher hampir tidak menyebut keberadaan tafsir-tafsir jenis ini di sepanjang karya klasiknya *Richtungen der Islamischen Koranauslegung*. Sarjana pertama yang menggambarkan perhatian pada keberadaan tafsir ilmiah adalah Amîn al-Khûlî (w.1967) Profesor Tafsir Al-Qur'an di Cairo University, yang memetakan sejarah tafsir ilmiah. Sementara yang berjasa membuat karya Khûlî terkenal di luar dunia Arab adalah Dr. J. Jomier yang menerjemahkannya ke dalam bahasa

---

19. Tentang Al-Ghazâlî dan *tafsîr 'ilmî*: Ad-Dhahabî, *op. cit.*, iii, 141-143; Amîn al-Khûlî, *Manâhij Tajdîd*, 287 dan seterusnya. Al-Ghazâlî menulis: *"Laysat awâ'il (al'ulum) kharija min Al-Qur'ân, fa-inna jami'ha mughtarifa min bahr wâhid..."*. Hanafî Ahmad mengutip pernyataan Al-Ghazâlî ini dalam pengantar untuk tafsirnya *At-Tafsîr 'ilmî li-l-Ayât al-Kawniyyah*, Kairo 1968, h. 28: *"Inna al-'ulûm kullhâ dâkhila fî af'âl Allâh wa-sifâtih...wa-fî-l-Qur'ân ishârât ilâ magâmi'hâ, wa-l-maqâmât fi-t-ta'ammuq fî tafsîlih raji' ilâ fahm Al-Qur'ân wa-mujarrad zâhir at-tafsîr lâ yushîr ilâ dhâlika."* Bagian ini diambil dari *ihyâ* karya Al-Ghazâlî, ed., Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, Kairo 1939, h. 296, bab *"albâb...fî fahm Al-Qur'ân wa-tafsîrih bi-r-ra'y min ghayr naql"*. Hanafî Ahmad memahami Al-Ghazâlî ketika mengatakan bahwa "Ilmu pengetahuan yang berhubungan dengan tindakan-tindakan dan sifat-sifat Allah" — suatu rujukan ke *occasionalism* umat Islam; kalimat berikutnya "Di dalam Al-Qur'an ibarat-ibarat untuk semua hal itu bisa ditemukan", ditafsirkan oleh Hanafî Ahmad sebagai "Di dalam Al-Qur'an ibarat-ibarat untuk semua ilmu pengetahuan bisa ditemukan", bagaimanapun juga sangat mungkin untuk memahami kalimat tersebut sebagai "Di dalam Al-Qur'an ibarat-ibarat semua tindakan dan sifat Allah bisa ditemukan".

Perancis serta mempublikasikannya di dalam jurnal yang diasuhnya *Melanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire.'*[20]

Bagaimanapun, ketika para mufassir Al-Qur'an Muslim menulis bahwa ilmu pengetahuan timur modern dan penemuan-penemuan teknik diisyaratkan, bahkan disebut dalam Al-Qur'an, tulisan mereka menarik cukup perhatian kalangan para orientalis. Di dalam bibliografinya *Geschichte der Arabischen Litteratur,* C. Brockelmann sebagai contoh, menyebut bagaimana Syakib Arselan (1869-1946) *"die Laplacesche Theorie schon im Qor'an nachzuweisen sucht."*[21] Kendati demikian, Syakib Arselan tidak menyebut nama Laplace,[22] tetapi hanya menyinggung "hipotesisnya yang samar-samar",[23] yang kendati sekarang sudah tergantikan, namun telah mendominasi pemikiran selama seabad.[24] Pengamatan I. Goldziher[25] bahwa menurut Muhammad Abduh Al-Qur'an telah mengisyaratkan adanya kuman, sangat terkenal di dalam karya-karya mengenai Islam modern. Pengamatan ini diceritakan dan diulang-ulang, tidak selalu tanpa maksud untuk mengejek "tafsir ilmiah" di mata pembaca non-Muslim.

Salah satu alasan besarnya perhatian Barat terhadap tafsir ilmiah, diduga karena kesulitan-kesulitan kalangan

---

20. J. Jomier & P. Caspar, "L'exegese scientifique du Coran d'apres Cheikh Amin al-Khûlî", *MIDEO* 4 (1957), 269-280.

21. *GAL* S III 398; Shakib Arselan, *Irtisâmât*, 117.

22. Pierre Simon Marquis de LaPlace (1749-1827).

23. *Ar-Ra'y as-sadîmi.*

24. B. Russel, *Religion and Science*, 57.

25. I. Goldziher, *Richtungen*, 356.

Kristen Barat berhubungan dengan ilmu pengetahuan[26] sejak zaman Galilei.[27] Kebanyakan teolog Kristen merasa bahwa keimanan mereka diserang oleh ilmu pengetahuan modern, yang dianggap tidak sesuai dengan pandangan-pandangan Injil, sebagai contoh, tentang penciptaan. Para misionaris Kristen sangat terkejut dengan mudahnya kalangan Muslim menyatakan bahwa ilmu pengetahuan tidak berlawanan dengan Al-Qur'an, bahwa penemuan-penemuan paling mutakhir sebenarnya bisa disimpulkan dari teks Al-Qur'an jika dipahami secara sempurna. Atau Al-Qur'an bukanlah buku teks sejarah alam tetapi Kitabullah yang memberikan petunjuk untuk hidup di dunia ini dan dunia yang akan datang, jadi tidak mengkaitkan dirinya dengan segala sesuatu sesepele ilmu pengetahuan yang dibuat manusia.

Mufassir pertama yang membahas ilmu pengetahuan timur non-Arab di dalam tafsirnya tampaknya adalah Muhammad ibnu Ahmad Al-Iskandarânî,[28] seorang fisikawan. Pada tahun 1880 ia mempublikasikan sebuah buku berjudul *Kashf al-Asrâr an-Nurâniyyah Al-Qur'âniyyah*. Menurut sub-judulnya karya ini mendiskusikan "benda-benda angkasa, bumi, hewan-hewan, serangga-serangga dan mineral-mineral." Buku tersebut dipublikasikan di Kairo, beberapa tahun sebelum penjajahan Inggris terhadap

---

26. Galileo Galilei (1504-1642). Pada tahun 1632 Galilei mempublikasikan karyanya *A Dialogue on the Two Principal Systems of the World*." Ia diadili oleh Inkuisisi dan karyanya tetap berada di *Index Librorum Prohibitorum* selama lebih 200 tahun. (Bandingkan dengan Th. S. Szasz, *Manufacture*, 329).

27. Bandingkan dengan A.D. White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (1986); dengan suatu pengantar dan epilog oleh Bruce Mazlish, New York, 1965.

28. *GAL* S II 778.

Mesir. Buku kedua oleh penulis yang sama diterbitkan pada tahun 1883, sesudah penjajahan Inggris, pada saat itu ia terbit bukan di Kairo tetapi di Damaskus yang berada di bawah pemerintahan Utsmani. Judul buku kedua itu adalah *Tibyân al-Asrâr ar-Rabbâniyyah* (Penjelasan Rahasia-rahasia Ketuhanan). Penggunaan kata *tibyân* mungkin dimaksudkan untuk mengingatkan pembaca terhadap ayat Al-Qur'an 16 (An-Nahl):(91)89 "Dan kami turunkan kepadamu Al-Kitab (Al-Qur'an) untuk menjelaskan segala sesuatu"— salah satu dari ayat Al-Qur'an yang sering dikemukakan untuk melegitimasi tafsir ilmiah. Di dalam kedua karya itu pertanyaan-pertanyaan terhadap apakah di dalam tingkat pertama atau kedua yang akan ditandai sebagai sejarah alam dijelaskan secara dangkal, selalu di dalam hubungannya dengan ayat-ayat Al-Qur'an yang tampaknya cocok untuk tujuan tersebut.

Dalam menyatakan pikirannya Al-Iskandarânî kadang-kadang memberikan keterangan tambahan penting mengenai tafsir ilmiah di dalam bentuknya yang modern dan menampakkan sifat apologetiknya. Sebagai contoh, ia menulis di dalam bagian dari karya *Tibyân*-nya: "Apakah Allah mengabaikan untuk menyatakan kepada umat manusia pengikut kitab-Nya pengetahuan tentang...?" - suatu formula yang diakhiri dengan menyebut penciptaan dan penemuan "orang-orang Eropa".[29] Jelaslah ada suatu hubungan antara munculnya tafsir ilmiah modern dan awal pengaruh Barat terhadap dunia Arab dan dunia Islam. Terlebih-lebih dalam paruh kedua abad kesembilanbelas kawasan Muslim berada di bawah pemerintahan Eropa. Mesir sendiri dijajah oleh tentara Inggris di tahun

---

29. Sebagai contoh *Tibyân* 5, 29, 132, dan lain-lain.

1882 hampir beriringan dengan publikasi dua karya Al-Iskandarânî tersebut. Kekuasaan Eropa atas kawasan Arab dan Muslim ini hanya dimungkinkan oleh superioritas teknologi Eropa. Bagi banyak Muslim saleh, membaca tafsir Al-Qur'an bahwa persenjataan dan teknik-teknik asing - yang memungkinkan orang-orang Eropa menguasai umat Islam-, sebenarnya berdasarkan prinsip-prinsip dan ilmu pengetahuan yang telah disebut dan diramalkan di dalam Al-Qur'an, bisa menjadi pelipur lara.

Tafsir ilmiah dalam bentuknya yang modern adalah bagian dari perdebatan besar yang berlangsung di dunia Muslim sejak awal pengaruh teknologi, ilmu pengetahuan dan politik Barat di dunia Arab. Perdebatan ini berputar di sekitar persoalan apakah studi ilmu pengetahuan non-Islam dan non-Arab dari Barat dapat diterima di kalangan Muslim. Apakah pemakaian mesin-mesin teknik Eropa diperbolehkan menurut hukum Islam. Dalam pembicaraan terhadap hal ini, perbandingan-perbandingan sering ditarik dari kehidupan intelektual Islam selama abad-abad pertama kekhalifahan Abbasiyah (750-1258). Dijelaskan bahwa pada abad kesembilan ketika Bagdad berada di bawah kekuasaan Abbasiyah, banyak warisan budaya hellenistik diterjemahkan dari bahasa Yunani lewat bahasa Syria ke dalam bahasa Arab. Ibrahîm Ar-Râwî Ar-Rifâî[30] di dalam buku kecilnya yang dipublikasikan di tahun 1923, memperingatkan bahaya mengasimilasi pengetahuan asing. Garis pemikiran dan argumen-argumennya adalah karakter dan wakil dari pemikiran yang secara umum diekspresikan mengenai subjek ini: "Sekiranya pemerintah-pemerintah Islam", tulisnya, "akan mengikuti contoh"

---

30. Ibrahim ar-Râwi ar-Rifâî, *Sûr as-Shari'ah*, Kairo 1342.

Orang-orang Abbasiyah ketika mereka memperkenalkan ilmu pengetahuan baru ini di kantor-kantor dan sekolah-sekolah mereka. Mereka memerintahkan umat Muslim untuk mempelajari ilmu pengetahuan Yunani, filsafat kuno dan kebijaksanaan asing, tetapi mereka tidak percaya terhadap semua itu. Mereka tidak menerima perintah-perintah yang berlawanan dengan wahyu. Mereka menyangkal proposisi-proposisi demikian, karena mereka tahu bahwa para filsuf kuno itu adalah orang-orang pagan. Umat Islam sekarang hanya mempelajari subjek-subjek ini sebab dari penggunaan semua hal itu bisa membuat prinsip-prinsip yang logis dan matematis yang termuat dalam sistem-sistem heretik dan materialistik.[31]

Ar-Rifâî mewakili mereka yang takut terhadap pengetahuan "asing" dan pengaruh-pengaruh "nihilistik"-nya. Di pihak lain, pandangan yang berlawanan itu bertemu dengan, sebagai contoh, buku karya Yahyâ Ahmad Ad-Dardîrî, seorang fungsionaris profesional dari *Moslem Young Men's Association.*[32] Dalam karyanya *Makânat al-'Ilm fi-l-Qur'ân,* yang dipublikasikan di tahun 1945, Ad-Dardîrî tak kecuali berusaha untuk membuktikan dapat diterimanya, atau bahkan keharusan, mempelajari ilmu pengetahuan modern. Argumen-argumennya ini bisa meyakinkan kalangan Muslim ortodoks konservatif.

Dari kisah Al-Qur'an bagaimana Adam mempelajari nama segala sesuatu dan nama binatang-binatang (Al-Qur'an 2 (Al-Baqarah:28(30)) Ad-Dardîrî menyimpulkan bahwa keterwakilan manusia atas dunia ini hanya dijustifikasi oleh pengetahuannya. Manusia, menurut Al-Qur'an dalam

---

31. *op. cit.*, 7.

32. Yahyâ Ahmad ad-Dardîrî, *Makânat al-'Ilm fi-l-Qur'ân,* Kairo, 1945.

penafsiran Ad-Dardîrî, harus terus menerus berusaha memperluas pengetahuannya mengenai alam, dan bagaimana alam diciptakan Tuhan. Ad-Dardîrî mengutip Al-Qur'an 35 (Fâthir):(25)28 "sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya, hanyalah ulama"[33] untuk membela para ulama (ilmuwan-ilmuwan? *HS-pen*) melawan tuduhan sebagai orang yang tidak beriman, materialisme dan bid'ah. Dalam kesimpulan terhadap bukunya, Ad-Dardîrî menulis: "Tidak ada keraguan bahwa sekarang kita sangat membutuhkan buku-buku berbahasa Arab tentang segala bidang pengetahuan yang memungkinkan... Sekarang, tingkat ilmiah buku-buku berbahasa Arab tidak berada di atas standar-standar yang dibutuhkan untuk pendidikan sekolah menengah... Tentu pembaca ingat perpustakaan yang besar di zaman Khalifah Abbasiyah Al-Ma'mun..." Ia menyimpulkan bukunya dengan menekankan pada kebutuhan untuk menerjemahkan teks-teks ilmiah dan penyebaran pendidikan ilmiah di kalangan masyarakat Mesir. Argumen ini berhubungan dengan, atau diderivasi, dari Al-Qur'an.[34]

Kalangan Muslim progresif hanya mengalami sedikit kesulitan dalam menyerap gagasan-gagasan Barat. Tetapi bagi kalangan Muslim konservatif, pengetahuan "asing" mengenai gerakan-gerakan planet pun bisa menimbulkan banyak kesulitan. Tafsir ilmiah terbukti menjadi saluran gagasan-gagasan Barat bagi orang-orang konservatif, sehingga mereka bisa menerima pengetahuan "asing' ini. Seorang progresif seperti Muhammad Abduh tidak me-

---

33. Terjemahan Bell.

34. Ad-Dardîrî, *op. cit.*, 230-250.

merlukan proses demikian. Ia menafsirkan ayat-ayat seperti Al-Qur'an 86 (Ath-Thariq):(5)5 "Maka hendaklah manusia memperhatikan dari apa ia diciptakan?" dan Al-Qur'an 30 (Ar-Rûm):(49)50 "Maka perhatikanlah bekas-bekas rahmat Allah" sebagai perintah ilahiah langsung untuk mempelajari alam.[35] Bagian-bagian di dalam tulisan Abduh yang bisa dianggap sebagai tafsir ilmiah selalu merupakan usaha-usaha untuk membuat teks Al-Qur'an konstan dengan akal pikiran. Sebagai contoh, upayanya yang terkenal untuk menjelaskan kembali *jinn*, "makhluk-makhluk tersembunyi, bisa berbahaya bisa juga membantu, yang mengganggu kehidupan makhluk hidup", dengan berpendapat bahwa yang dimaksudkan sebenarnya adalah kuman-kuman, adalah contoh tipikal dari rasionalisme abad ke-19.[36]

Memang benar bahwa perhatian terhadap tafsir ilmiah meningkat di zaman Abduh, tetapi Muhammad Abduh sendiri bukanlah di antara partisannya. Wakilnya paling nyata adalah sarjana-sarjana seperti Al-Iskandarânî, Ahmad Mukhtâr Al-Ghâzî,[37] Abdallâh Fikri Basha,[38] dan fisikawan seperti Muhammad Taufik Sidqî (1881-1920). Di dalam karya mereka, apologi anti-Kristen, sejarah alam sekolah menengah dan gagasan-gagasan reformis seperti

---

35. I. Goldziher, *Richtungen*, 351; Shihâta, *Manhaj al-Imâm*, 71; Muhammad 'Abduh, *Tafsîr al-Fâtihah*, Kairo 1382, 9-10.

36. Bandingkan *Tafsîr Al-Manâr*, ii, 59-61: "*Wa-hâtân al-âyatân tadullân 'alâ istidârat al-ard wa-dawrânha hawl as-shams..*" Bagian ini tampaknya ditulis oleh murid Syrianya Rasyîd Rîdâ, karena ia berisi kalimat berikut ini: "*Wa-kathîr ma shâhadnâ fi jibal Sûriyyah...*" (Kami sering saksikan di gunung-gunung di Syria).

37. Ahmad Mukhtâr al-Ghâzî, *Riyâd al-Mûkhtâr* (Bandingkan dengan Hanafi Ahmad, *op. cit.*, 7; Y.I. Sarkis, *Mu'jam al-Matbu'at*, 399) dan *Sarâ'ir Al-Qur'ân* (Bandingkan dengan Shakib Arselan, *op. cit.*, 117).

38. Abdallâh Fikri Basha: *GAL* G II 474 & S II 721.

Abduh dan Rasyîd Ridâ semua memainkan peranannya. Sidqî[39] terkenal karena esainya yang ia publikasikan di tahun 1905 di dalam *al-Manâr*, jurnal kelompok di sekitar Abduh, di mana Rasyîd Ridâ merupakan pemimpin redaksinya. Esai itu diberi judul *Ad-Dîn fi nazar al-'Aql as-Shahîh* (Agama dalam Pandangan Akal Murni). Sesudah wafat Sidqî, esai itu dicetak ulang secara terpisah tahun 1927. Ia memuat, di antara pokok-pokok soal penting lainnya, 40 daftar "kesalahan" di dalam teks Injil.[40] Dalam publikasinya yang lain melawan Kristen ia berpendapat lebih jauh bahwa anggota Majlis Rendah di Mesir merasa diri mereka dipaksa untuk meminta penguasa turun tangan. "Hasilnya, Dr. Sidqî dilarang untuk menulis artikel lebih lanjut mengenai alam."[41] Kendati demikian, serangannya terhadap Perjanjian Baru dan Paulus tidak akan ada tanpa adanya pendapat mengenai literatur Hadits dan Nabi Muhammad, yang terefleksikan dari pendapat-pendapat para orientalis yang sekarang sudah *ketinggalan*. Menurut Sidqî, bukan Muhammad tetapi Paulus yang menjadi subjek serangan-serangan epileptik,[42] dan teks Perjanjian Baru dikotori oleh perselisihan sekumpulan orang jahat, dan karena itu ia tidak bernilai.

Di dalam sebuah artikel yang dipublikasikan di *Al-Manâr* tahun 1910 Sidqî menunjukkan dirinya sebagai partisan tafsir ilmiah yang total. Di dalam artikel itu ia berusaha membuktikan, seperti dikatakan C. Brockelmann, *"die Ubereinstimmung des Qor'ans mit der moderner Wissenschaft*

---

39. Muhammad Tawfiq Sidqî (1881-1920); *GAL* S III 323; Y.I. Sarkis, *op. cit.*, 1644-5.

40. M.T. Sidqî, *ad-Dîn fî Nazar al-'Aql as-Sahîh*, Kairo 1324, 11.

41. C.C. Adams, *Islam and Modernism*, 239-42.

42. M.T. Sidqî, *Nazar fî Kutub al-'Ahd al-Jadîd...*, 82-3.

auf dem Gebiete der Astronomie".[43] Sidqî banyak menulis artikel untuk *Al-Manâr* dalam masalah sejarah alam ini, yang kemudian dihimpun di dalam dua jilid buku dengan judul *Durûs Sunan al-Kâ'inât, Muhâdarat Tibbiyyah `Ilmiyyah Islamiyyah.*[44] Kumpulan artikel ini memuat tentang ilmu kimia, biologi dan bidang-bidang sejenis lainnya, yang aslinya dipublikasikan di dalam jurnal yang menyebut dirinya *jurnal ilmiah yang mencurahkan perhatiannya pada filsafat agama dan masalah-masalah masyarakat serta kebudayaan,* jelas menunjukkan tujuan didaktik dari kelompok di sekitar *al-Manâr* dan para pendukung tafsir ilmiah. Pada halaman judul edisi ketiga dari kumpulan artikel tersebut kita baca bahwa buku itu adalah buku teks sekolah, dan memang seperti demikian itulah buku itu diklasifikasikan di dalam bibliografi A. I. Nussayr terhadap buku-buku yang dicetak di Mesir.

Jauharî adalah seorang penulis terkenal.[45] Di samping beberapa karya lain, ia telah menulis tafsir ilmiah Al-Qur'-an sebanyak 26 jilid, yang dilengkapi dengan ilustrasi gambar-gambar, foto-foto dan tabel-tabel.[46] "Kupasannya terhadap kitab suci tidak mempunyai hubungan dengan penafsiran murni", demikian kata Dr. J.M.S. Baljon.[47] Perasaan yang sama juga bisa dilihat di dunia Muslim sendiri:

---

43. *GAL* S III 323.

44. A.I. Nussayr, *Arabic Books...,* M/402-3.

45. *GAL* S III 326-9.

46. *Al-Jawâhir fî Tafsîr Al-Qur'ân al-Karîm al-Mushtamil 'alâ 'Aja'ib Badâ'i al-Mukawwinât wa-Gharâ'ib al-Ayat al-Bahirat,* edisi kedua Kairo 1350 (Mustafâ al-Bâbi al-Halabî), 26; Bandingkan J. Jomier, "Le Cheikh Tantâwî Jawharî (1862-1940) et son commentaire du Coran", *MIDEO* 5 z91958), 115-174.

47. J.M.S. Baljon, *op. cit.* 6.

di Saudi Arabia tafsîr Tantâwî Jauharî dilarang.[48] Partisan tafsir ilmiah yang lain Hanafî Ahmad, secara halus menulis di dalam tafsir karyanya bahwa Jauharî "melakukan terlampau jauh" di dalam tafsir ilmiahnya.[49]

Jauharî menyadari bahwa serangan-serangan demikian akan muncul terhadap karyanya. Ia membela diri dengan menjelaskan bahwa pendekatannya terhadap teks Al-Qur'an tidak lebih dibuat-buat daripada tafsir-tafsir hukum.[50] Dengan cara yang sama seperti dilakukan oleh para ahli hukum Islam yang mendasarkan sistem-sistem hukum dari peringatan-peringatan moral Al-Qur'an yang bersifat samar-samar, mufassir ilmiah, menurutnya, juga bisa menarik kesimpulan gerakan-gerakan benda angkasa dari Al-Qur'an. Ulama Pakistan, Al-Maududi mengemukakan pendapat yang sama ketika ia menulis bahwa "matahari, bulan dan bintang-bintang adalah... semua umat Islam", - bermakna bahwa benda-benda angkasa mengikuti hukum yang telah digariskan oleh Al-Qur'an di dalam cara yang sama di mana Muslim yang saleh seharusnya mengikuti hukum-hukum yang telah digariskan oleh Al-Qur'an yang ditafsirkan secara tepat. "Seluruh alam mengikuti hukum-hukum penciptaannya", tulis Maududi.[51] Dengan cara ini, metode tafsir ilmiah tidak berbeda dari tafsir hukum, bedanya hanya tafsir ilmiah menyangkut hukum-hukum alam, sementara tafsir hukum menyangkut hukum-hukum manusia.

---

48. Ad-Dhahabi, *op. cit.*, iii, 174.
49. Hanafî Ahmad, *op. cit.*, 7.
50. Tantâwî Jawharî, *Al-Jawahir...*, iii, 19 dan xv, 53.
51. Dikutip dari W.C. Smith, *Modern Islam in India*, London 1946, 70-71.

Tahun 1925 Jauharî mempublikasikan sebuah buku kecil, *Al-Qur'ân wa-l'Ulûm al-'Asriyyah* (Al-Qur'an dan Ilmu Pengetahuan Modern). Sebelum masuk pada penafsiran ilmiah terhadap bagian-bagian tertentu dari Al-Qur'an, Jauharî memberikan kepada pembacanya pengantar mengenai subjek-subjek berikut: "Janji Allah terhadap kaum Muslim menguasai dunia, "umat Muslim mengabaikan dua hal: persatuan dan ilmu pengetahuan", "Makna jihad", "Cara-cara mempersatukan umat Muslim", "Jumlah umat Muslim di dunia", "Bagaimana menyebarkan ilmu pengetahuan di kalangan Umat Muslim". Pokok masalah dari semua hal ini jelas: Jika umat Muslim bersatu secara politik dan terdepan secara ilmiah, akan memungkinkan diri mereka untuk melemparkan penguasa asing. Penulis anonim untuk pengantar tafsir Al-Qur'an karya At-Tabarî edisi Mustafâ Al-Bâbî al-Halabî memahami Jauharî dengan cara yang sama: "Di dalam tafsir Al-Qur'an Jauharî", tulisnya,[52] "kita dihimbau untuk menantang imperalisme dan mempelajari instrumen-instrumen peradaban, budaya dan ilmu pengetahuan, untuk memungkinkan umat Islam melawan musuh-musuh mereka dengan persenjataan ilmiah modern mereka sendiri".

Tafsir Al-Qur'an umum pertama yang mengintegrasikan tafsir ilmiah modern di dalamnya adalah tafsîr *Safwat al-Irfân* karya Farîd Wajdî, sebuah tafsir dengan suatu pengantar terperinci, yang secara umum sekarang dikenal sebagai *al-Mushaf al-Mufassar*.[53] Selain karyanya ini, Farîd

---

52. At-Tabari, *Jami' al-Bayân*, Kairo, 1954, pengantar.

53. Muhammad Farîd Wajdî, *Al-Mushaf al-Mufassar*, Kairo, t.t., 1930 (*Matba'at Dâ'irat al-Ma'ârif al-Qurn al-'Ishrîn*) 144. Bandingkan dengan Y.I. Sarkis, *op. cit.*, 1451; *Dalil al-Kitâb al-Misri 1972* menyebut empat edisi yang dicetak tahun 1972.

Wajdî (1875-1940) juga menulis 10 jilid ensiklopedi *Dâ'irat Ma'ârif al-Qarn ar-Râbi' "Ashar al-'Ishrîn*. Selama hampir duapuluh tahun ia menjadi pemimpin redaksi jurnal Universitas Al-Azhar.[54] Ia menulis polemik-polemik dengan Tâhâ Husain, berkaitan dengan pandangan Tâhâ Hasan tentang otentisitas puisi Arab pra-Islam[55] dan melawan Qâsim Amîn karena pandangan Qâsim Amîn mengenai emansipasi wanita.[56]

Tafsir Al-Qur'an Farîd Wajdî memuat tiga sifat yang baik sekali. Pertama, tafsir itu didahului oleh sebuah esai mengenai tafsir Al-Qur'an secara umum. Esai pengantar ini telah dicetak ulang secara terpisah. Sifat kedua bersifat formal: Wajdî membagi tafsirnya, yang dicetak di pinggir teks Al-Qur'an, dalam dua bagian. Bagian pertama memuat apa yang lazimnya disebut tafsir; penjelasan-penjelasan sederhana terhadap kata-kata yang sulit dan jarang, analisis-analisis sintaksis terhadap kalimat-kalimat yang ruwet, uraian masalah-masalah hukum dan seterusnya. Semua hal ini terletak di dalam bagian *tafsîr al-alfaz* (Penjelasan terhadap kata-kata). Bagian kedua memuat bagian *tafsîr al-ma'ânî* (penjelasan terhadap makna-makna). Bagian ini sebenarnya merupakan terjemahan Al-Qur'an dalam bahasa Arab standar kontemporer, yang diselang-selingi dengan ungkapan-ungkapan kekaguman dan pentingnya Al-Qur'an. Metode "penerjemahan" Al-Qur'an Wajdî ini kemudian ditiru oleh beberapa mufassir Mesir abad ke-20. Metode itu juga bertemu dengan penafsiran-

---

54. W.C. Smith, *Islam in Modern History*, Princeton 1957, menganalisis secara terperinci tulisan-tulisan Farîd Wajdî.

55. M. F. Wajdi, *Naqd Kitâb as-Shi'r al-Jahili*, Kairo 1926.

56. Idem., *Al-Mar'ah al-Muslimah*, Kairo 1319. Bandingkan *GAL* S III 325.

penafsiran terhadap puisi Arab, sebagai contoh, dengan penafsiran Al-'Uqbarî terhadap *Dîwân* karya Al-Mutanabbî,[57] dan penafsiran At-Tibrîzî terhadap puisi-puisi *Mu'allaqât*.[58] Hal yang sama kadang-kadang juga bisa ditemukan dalam tafsir Al-Qur'an karya Az-Zamakhsyarî. Di akhir penjelasannya terhadap sebuah ayat, Az-Zamakhsyarî kadang-kadang menulis: *"wa-l-ma'nâ..."* (dan makna itu adalah...), suatu formula yang memperkenalkan pengulangan seluruh ayat yang telah dibicarakan, dengan bahasa Arab yang jauh lebih sederhana daripada bahasa aslinya. Orang lebih tertarik menyebut metode pengulangan ini sebagai suatu penerjemahan.

Sifat ketiga tafsir Wajdî terletak pada muatan tafsir itu sendiri. Wajdî menyelipkan *tafsîr al-ma'âni*-nya di dalam terjemahannya, berupa seruan-seruan dalam bahasa Arab modern, yang kadang-kadang ditempatkannya di antara dua tanda kurung, seperti "Ilmu pengetahuan modern benar-benar telah memperkuat hal ini!"[59] dan "Di dalam ayat ini Anda bisa membaca suatu prediksi nyata terhadap segala sesuatu yang ditemukan pada abad ke-19 dan ke-20!"[60] Tafsîr Wajdî ini merupakan salah satu tafsir Al-Qur'an awal yang menjadikan sejarah alam hanya salah satu aspek saja dari penafsiran Al-Qur'an. Artinya tafsirnya tidak secara khusus dicurahkan pada penafsiran sejarah alam, sebagaimana karya-karya Dr. `Abd al-Azîz Ismâ'îl,[61]

---

57. Al-'Uqbarî, *Sharh Dîwân al-Mutanabbî*, bandingkan dengan *GAL* S I 1428.

58. C.J. Lyall (ed.), *A Commentary on Ten Ancient Arabic Poems...*, Calcutta 1894.

59. *Al-Mushaf al-Mufassar*, 423.

60. Ibidem, 346.

61. 'Abd al-'Azîz Ismâ'îl, *Al-Islâm wa-t-Tibb al-Hadîth*, Kairo 1938; Bandingkan dengan J.M.S. Baljon, *op. cit.*, 89; Ad-Dhahabî, *op. cit.*, iii, 169-70.

Abd ar-Rahmân al-Kawâkibî,[62] Mustafâ Sâdiq ar-Râfi'î[63] atau Hanafî Ahmad.

Kelemahan intelektual tafsir-tafsir ilmiah sangat mencolok dalam tulisan-tulisan Hanafî Ahmad yang -menurut pengakuannya sendiri di halaman pertama salah satu dari bukunya-, menyelesaikan B.Sc. dari University of Durham. Sepanjang hidupnya ia adalah seorang pejabat di Kementerian Pendidikan Mesir. Ia pertama kali menerbitkan bukunya mengenai tafsir ilmiah Al-Qur'an pada tahun 1954, dengan judul *Mu'jizat Al-Qur'ân fî Wasf al-Kâ'inât*. Buku itu telah dicetak ulang tahun 1960 dan 1968 dengan judul *At-Tafsîr al-'Ilmî li-l-Ayât al-Kawniyyah*.

Kendatipun Hanafî Ahmad telah berusaha keras, Al-Qur'an bahkan dalam penafsirannya tidak berisi pengetahuan ilmiah yang tidak bisa ditemukan ungkapannya dengan lebih jelas di tempat lain.[64] Di antara hal-hal lainnya, Hanafî Ahmad mencoba untuk membuktikan bahwa teks Al-Qur'an menyatakan secara tidak langsung pandangan-pandangan kosmologis yang ada di zaman kita sekarang. Mengejutkan bahwa perusahaan penerbitan paling otoritatif di Mesir *Dar el-Ma'ârif*, yang dikenal karena edisi-edisinya yang sangat hati-hati dari para filolog teks Arab klasik yang berkompeten, mempublikasikan buku yang membuat kesimpulan-kesimpulan filologis yang ganjil ini.

Suatu konstruksi yang sederhana di sekitar ayat-ayat di mana kata *najm* (bintang) terdapat, sebagai contoh, memungkinnya untuk menyimpulkan bahwa Al-Qur'an mensyaratkan pengetahuan tentang perbedaan antara sifat

---

62. *GAL* S III 380; Ad-Dhahabi, *op. cit.*, iii, 164-7.

63. *GAL* S III 71-6; Ad-Dhahabi, *op. cit.*, iii, 167-8.

64. Bandingkan dengan J. Wilkinson, *Interpretation and Community*, 174.

cahaya dari planet-planet dan cahaya dari bintang-bintang. Kata *kawâkib* yang ia terjemahkan secara lebih arbitrer sebagai "planet-planet" dan tidak seperti umumnya "bintang-bintang", menurutnya, tidak ada hubungan dengan *ihtidâ'* (petunjuk), kendati bintang-bintang acapkali disebut dalam hubungannya dengan petunjuk, sebagai contoh dalam Al-Qur'an 6 (Al-An'âm):(97)97 "Dan Dialah yang menjadikan bintang-bintang bagimu, agar kamu menjadikannya petunjuk dalam kegelapan di darat dan di laut". Hal ini mendorong penulis untuk menyimpulkan: "Bintang-bintang adalah sumber dari cahaya asli di langit, sementara cahaya planet-planet tidak asli; tetapi ia dipantulkan dari cahaya bintang-bintang. Itulah sebab mengapa dalam hal ini Al-Qur'an tidak menyebut planet-planet."[65]

Contoh lain dari tafsir ilmiah Hanafî Ahmad berkaitan dengan Al-Qur'an 21 (Al-Anbiyyâ):(34)33: "Dan Dialah yang menciptakan malam dan siang, matahari dan bulan. Masing-masing dari keduanya itu beredar di dalam garis edarnya". Ayat ini sering digunakan untuk membuktikan kosmologi Copernican Al-Qur'an. Kalimat "di dalam garis edar" bagaimanapun tampak cocok untuk tujuan ini. Hanafî Ahmad menjelaskan bahwa, kendati "malam dan siang" tidak bisa dianggap sebagai "beredar" (dalam bahasa Arab *yasbahûna* yang secara literal berarti "berenang"), namun kata-kata dalam ayat ini bisa dipahami sebagai "bumi dan bintang". Maka ayat ini dibaca: "Bumi, bintang-bintang, matahari dan bulan, masing-masing di dalam garis edarnya, beredar...", dan menurut Hanafî Ahmad hal ini menunjukkan secara tidak langsung kosmologi modern.[66]

---

65. Hanafî Ahmad, 1968, h. 37-8. Bandingkan dengan Az-Zamakhsyari, *Al-Kashshâf*, ii, 571: *"Al-ihtidâ' bi-l-kawâkib"*!

66. Hanafî Ahmad, 1968, 287.

Satu hal yang tidak bisa tidak akan mengherankan dalam argumen ini adalah jika seseorang tahu penafsiran "klasik" yang lebih meyakinkan terhadap ayat-ayat ini: Matahari dan bulan adalah "berenang" di permukaan langit dan "beredar" seperti perenang di permukaan air.[67]

Kendati tampak cacatnya, tetapi tafsir Hanafî Ahmad terhadap dua ayat ini adalah contoh yang baik dari tafsir-tafsir ilmiah modern. Dua pokoknya yang lemah itu mencolok mata. Dari sudut pandang filologis pendekatan Hanafî Ahmad terhadap teks itu bisa dipertanyakan, karena sangat meragukan apakah ada perbedaan makna antara kata Arab *najm* dan *kawâkib*, yang secara umum keduanya diterjemahkan sebagai "bintang". Kedua, kedua ayat ini tidak berisi pengetahuan yang kemungkinan bisa disebut ilmiah dalam arti apa pun. Argumen teleologis dalam mendukung adanya Tuhan, argumen apa yang disebut sebagai penciptaan, mungkin bisa dibaca pada kedua ayat itu, tetapi ayat-ayat ini tidak memberikan informasi mengenai gerak benda-benda angkasa yang tersembunyi dari binatang berkaki dua yang taat bagaimanapun.

Keberatan-keberatan yang sama terhadap metode penafsiran Al-Qur'ân Hanafî Ahmad dikemukakan oleh banyak kalangan Mesir. Dalam menjelaskan Al-Qur'an 27 (An-Naml):(89)87, suatu bagian mengenai Hari Pengadilan

> Dan (ingatlah) hari (ketika) ditiup sangkakala, maka terkejutlah segala yang di langit dan segala yang di bumi... Dan kamu lihat gunung-gunung itu, kamu sangka dia tetap di tempatnya, padahal ia berjalan sebagaimana jalannya awan.[68]

---

67. Al-Baydawî dan Az-Zamakhsyarî mengenai ayat Al-Qur'an Surah 21:(34)33.

68. Terjemahan Bell.

Hanafî Ahmad kembali berpendapat bahwa kalimat terakhir "gunung-gunung... berjalan sebagaimana awan" menyinggung adanya revolusi bumi. "Ayat ini menyatakan", demikian tulisnya di tahun 1954, "bahwa bumi dan gunung-gunung di atas permukaannya... mengelilingi tempat".[69]

Empat tahun kemudian, "Abd Wahhâb Hamûda, di dalam sebuah artikel mengenai tafsir ilmiah di jurnal Universitas Al-Azhar, memberi reaksi "terhadap beberapa mufassir Al-Qur'an" yang menyimpulkan dari ayat tersebut (Al-Qur'an 27:(90)88) tentang gerakan bumi. Hamûda mengeluhkan bahwa kesimpulan deduktif demikian tidak mempertimbangkan konteks ayat-ayat tersebut diturunkan. Penafsiran yang menggunakan metode demikian, tulisnya, "mengabaikan posisi dan konteks yang ingin dijelaskan ayat tersebut. Seandainya dalam hal ini sang mufassir membaca ayat apa yang mendahului dan mengikuti ayat tersebut, tentunya ia akan mengerti bahwa ayat itu menggambarkan apa yang terjadi pada gunung-gunung di *Hari Terakhir*." `Abd Wahhâb Hamûda memperkuat pokok-pokok kritiknya itu dengan mengutip ayat-ayat lain di mana Al-Qur'an menyebut sifat sementara bumi dan gunung pada hari terakhir nanti.[70]

'Abd Wahhâb Hamûda tidak menyebut nama Hanafî Ahmad atau mufassir-mufassir tafsir ilmiah lainnya secara langsung. Kendati demikian jelas sekali yang dimaksudkannya adalah Hanafî Ahmad ketika ia menulis artikelnya itu. Hanafî Ahmad sendiri menduga artikel itu dialamatkan

69. Hanafî Ahmad, 1954, 293.

70. 'Abd al-Wahhâb Hamûda, "Al-Tafsîr al-'ilmî li-l-Qur'ân" dalam *Majallat al-Azhar*, xxx (1958), 278.

kepadanya karena kemudian edisi bukunya yang membahas seluruh bagian mengenai Al-Qur'an 27:(90)88 ia hilangkan, ketika buku itu dicetak ulang.[71] Tetapi bagaimanapun juga, karena ia tetap memutuskan untuk mencetak ulang bukunya itu, ia mungkin tidak menerima secara serius kritik 'Abd Wahhâb Hamûda yang sebenarnya bersifat umum terhadap tafsir ilmiah. Tampaknya ia tidak melihat bahwa kritik Hamûda ditujukan kepada semua tafsir ilmiah modern, dan tidak hanya kepada pembahasannya terhadap satu ayat itu saja.

Ada banyak mufassir modern lain yang mendekati Al-Qur'an dengan cara yang sangat berbeda dengan metode Hanafî Ahmad.[72] Di antara mereka kita temukan penulis seperti Dr. Salâh Ad-Dîn Khattâb[73] dan Muhammad Al-Bannâ.[74] Yang terakhir tersebut bahkan lebih detil penemuan-penemuannya daripada Hanafî Ahmad. Ia menemukan, sebagai contoh, kiasan di dalam Al-Qur'an terhadap pesawat udara 17 (Al-Isrâ):(1)1, satelit buatan 41 (Fushshilat):(53)53, perjalanan antar planet 55(Ar-Rahman):(33)33, bom hidrogen 74 (Al-Mudatstsir):(36)33-(38) 35), dan seterusnya.

Pengaruh karena posisi politik dunia Arab yang tak menguntungkan masih mempunyai gemanya di dalam tafsir-tafsir ilmiah baru-baru ini, sebagaimana berlaku dalam teori-teori Al-Jauharî. "Bangsa-bangsa sekarang dinilai dengan kemajuan-kemajuan dan prestasi-prestasi mereka di

71. Hanafî Ahmad, 1968, 333.

72. Yakni Dr. Husayn al-Harâwî, *An-Nazariyyat al-'Ilmiyya fi-l-Qur'ân*, Kairo 1361; 'Abd ar-Rahmân Shahîn, *I'jaz Al-Qur'ân wa-l-iltishafat al-Hadîthah*, edisi ketiga, Kairo 1369 H/1950 M.

73. Salâh ad-Dîn Khattâb, *Al-Janib al-'Ilmi fi-l-Qur'ân*, Kairo 1970.

74. J. Jomier & P. Caspar, "L'exegese scientifique...", *MIDEO* 4 (1957) 269.

bidang kebudayaan. Hal ini sudah dibubuhkan di dalam Al-Qur'an", demikian kita baca dalam pengantar publikasi berbahasa Inggris dari Egyptian Supreme Council for Islamic Affairs, berjudul *On Cosmic Verses in the Al-Qur'an*, ditulis oleh Muhammad Jalaluddin El-Fandy. Kenyataan bahwa buku ini dipublikasikan dalam bahasa Inggris lebih mengungkapkan sifat apologetik dari tafsir-tafsir ilmiah. Lepas dari tafsir ilmiah secara umum, kita baca dalam karya ini: "Sembari mempertahankan bahwa Al-Qur'an tidak bisa diberlakukan sebagai buku teks ilmiah, kendati demikian (Fandy) menekankan kebenarannya ... yang cocok bagi kalangan awam maupun ilmuwan.[75] Ungkapan bahwa Al-Qur'an berisi kebenaran ilmiah, tetapi tidak bisa diberlakukan sebagai sebuah buku teks ilmu pengetahuan, kendati kebenarannya menakjubkan, ditemukan lebih sering di dalam tafsir-tafsir ilmiah Mesir kontemporer. Hal ini tampaknya mewakili formula kompromistik yang dihasilkan oleh polemik-polemik mengenai keabsahan tafsir ilmiah. Di sisi lain, penekanan terhadap sifat menakjubkan dari kebenaran ilmiah Al-Qur'an menyebabkan, di kalangan beberapa mufassir Al-Qur'an, suatu perubahan sikap memandang *I'jaz* Al-Qur'an.[76]

Para mufassir ilmiah modern memiliki hal yang menarik dalam mengupas *I'jaz*. Pendapat-pendapat mereka mengenai hal ini sangat berbeda sekali dengan teori-teori klasik

---

75. Muhammad Jamal ad-Dîn al-Fandi (Muhammad Jamaluddin el-Fandy), *On Cosmic Verses in the Al-Qur'an*, Kairo 1967.

76. *I'jaz* adalah bentuk infinitif dari kata kerja *a'jaza* yang berarti "melumpuhkan, membuat tidak mampu, menjadi tidak mungkin" dengan demikian artinya "Berbicara dengan suatu makna yang tak ada bandingannya". Partisipial aktifnya adalah *mu'jiz* yang diartikan oleh Wehr/ Cowan sebagai "mu'jizat" (miracle) (terutama sesuatu yang dilakukan oleh seorang Nabi)".

tentang *I'jaz* sebagaimana diuraikan secara terperinci oleh Dr. G. von Grunebaum di dalam artikelnya *I'jaz* dalam *Encyclopaedia of Islam*. Pandangan ortodoks mengakui "keunikan Al-Qur'an yang tidak ada bandingannya" dalam hal "komposisinya yang indah dan tingkat kefasihannya yang tinggi", suatu kesempurnaan yang tidak bisa ditiru oleh siapa pun. Banyak mufassir Al-Qur'an kontemporer, tidak hanya para mufassir ilmiah, merasa kesulitan dengan pendapat ini.[77] Orang-orang non-Arab, menurut beberapa penulis, tidak bisa memakai pandangan mengenai Al-Qur'an ini, karena hanya orang-orang Arab saja yang bisa mengapresiasi kehalusan retorika Al-Qur'an.[78] Seorang Mesir, Dr. Salâh ad-Dîn Khattâb berpendapat lebih jauh, ia bahkan memasukkan kalangan Arab kontemporer sendiri ke dalam kelompok mereka yang tidak bisa (lagi) menyadari atau mengapresiasi keunikan illahiah Al-Qur'an. "Mayoritas dari generasi kami", tulisnya, "tidak mampu mengapresiasi gaya bahasa Al-Qur'an, sebab tidak mempunyai pengetahuan bahasa Arab klasik yang cukup. Karena itu di tempat-tempat lain penting sekali para ulama menunjukkan *I'jaz* Al-Qur'an".[79]

Mufassir ilmiah modern sebenarnya mengakui *I'jaz* itu dalam arti -jika ditafsirkan dengan cara mereka- ia menyinggung fakta-fakta "ilmiah" yang tidak dikenal di zaman Muhammad dan yang ditemukan lebih dari seribu tahun yang lalu. Seorang mufassir seperti Muhammad Kamil Daww menulis di dalam bukunya *Al-Qur'ân al-Karîm wa-l-'Ulum al-Hadits* bahwa keajaiban muatan

---

77. Bandingkan dengan J.M.S. Baljon, *op. cit.*, 89.

78. Yakni Hanafi Ahmad, 1968, 17.

79. Salâh ad-Dîn Khattâb, *op. cit.*, 3.

"ilmiah" Al-Qur'an lebih besar daripada keajaiban kefasihan bahasanya yang tak ada bandingannya.[80] Kesesuaian antara Al-Qur'an dan ilmu pengetahuan bagi mufassir ilmiah modern merupakan suatu bukti kejujuran Muhammad yang meyakinkan[81] dan karenanya merupakan kebenaran dari semua pernyataan Al-Qur'an,[82] termasuk yang berkaitan dengan Tuhan, Hari Akhir, Hari Kebangkitan dan seterusnya. Mereka tidak pernah bosan mengulang-ulang bahwa bagaimanapun merupakan keajaiban besar bahwa di awal abad ke-7 seorang Nabi membawa pesan yang berisi ibarat-ibarat ilmu pengetahuan yang tidak dikembangkan hingga abad ke-19. Para ulama generasi awal berpendapat bahwa kebesaran alam membuktikan adanya Tuhan dan secara tidak langsung menyatakan sifat-sifatnya.[83] Pendapat ini secara umum diterima di dalam agama-agama monoteistik, dan dikemukakan di dalam banyak ayat Al-Qur'an, sebagai contoh:

Dan apakah orang-orang yang kafir tidak mengetahui bahwasanya langit dan bumi itu keduanya dahulu adalah suatu yang padu, kemudian Kami pisahkan antara keduanya. Dan dari air Kami jadikan segala sesuatu yang hidup. Maka mengapakah mereka tidak juga beriman?

---

80. *"fihi min i'jaz 'ilmi fawq ma fihi min i'jaz balaghi"*, M.K. Daww, *Al-Qur'ân wa-l-'Ulum al-Haditha*, 15.

81. *Sidq*.

82. Yakni Ahmad Mushtafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, xvii, 25: *"Akbar dalala 'ala sidq Muhammad..."*; dan Muhammad Mahmûd Hijâzî, *Al-Tafsir al-Wadih*, xvii, 25; *Sayyid Qutb, Al-Taswir al-Fanni fi-l-Qur'ân al-Karîm*, menyebut tiga aspek yang menurutnya secara umum diperkirakan merupakan sifat ajaib dari Al-Qur'an: *tashri' salih li-kull zaman; ikhbar 'an al-ghayb"*; dan *'ulum kawniyya fi khalq al-kawn* (h.17).

83. Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Mafâtih*, v, 501; Ibn Kathir, *Tafsîr*, iii, 177; As-Suyûtî, *Itqân*, ii, 127; ii, 134.

Dan kami menjadikan langit itu atap yang terpelihara, sedang mereka berpaling dari segala tanda-tanda (kekuasaan Allah) yang terdapat padanya.[84]

Bagi mufassir ilmiah, bagaimanapun, bukan kehebatan alam itu sediri yang meyakinkan, tetapi pada penemuan manusia terhadap beberapa hukum di mana alam tunduk, atau terlebih, perjumpaan yang kebetulan antara hukum-hukum ini dan penafsiran artifisial dan dibuat-buat yang ditulis di dalam tafsir-tafsir ilmiah mereka.

Keberatan-keberatan terhadap tafsir ilmiah telah dikemukakan oleh banyak ulama. Mengherankan bahwa As-Suyûti di dalam artikelnya tentang "Deduksi Ilmu Pengetahuan dari Al-Qur'an" di dalam kitabnya *Itqân* tidak menyebutkan alasan apapun mengapa tafsir ilmiah bisa tak kokoh, terutama sejak As-Shâtibî,[85] seorang ulama yang hidup ratusan tahun lebih dulu dari As-Suyûti, mengemukakan argumen yang melawan penafsiran ilmiah. Al-Qur'an, menurut As-Shâtibî, diturunkan kepada orang-orang Arab di zaman Muhammad, dan pewahyuannya terutama dialamatkan kepada orang-orang Arab dalam bahasa mereka sendiri. Karena itu, Al-Qur'an menganggap wajar keterampilan-keterampilan dan keahlian-keahlian yang dikenal orang-orang Arab di zaman itu- yang kemudian menyesatkan para mufassir ilmiah dalam meyakini bahwa Al-Qur'an memuat semua ilmu pengetahuan. "Tidak ada hal-hal dalam Al-Qur'an yang mereka tuntut, kalaupun Al-Qur'an memuat semua ragam pengetahuan yang dikenal orang-orang Arab di zaman Nabi", demikian tulis

---

84. Al-Qur'an 21 (Al-Anbiyâ):(31)30 & (33)32; Terjemahan Bell.

85. As-Shâtibî, *GAL* S II 374, *Kitab al-Muwafaqat*. Kutipan-kutipan di dalam *Majallat al-Manâr*, xvii, 273-5 (1333) H).

As-Shâtibî.[86]

Di dalam tafsir Al-Qur'an Al-Baidâwî beberapa pernyataan sambil lalu, kemungkinan, bisa juga diinterpretasikan sebagai polemik melawan tafsir-tafsir ilmiah. Merujuk ke Al-Qur'an 21 (Al-Anbiyâ):(31)30-(34)33 ia menyatakan bahwa "tanda-tanda langit" adalah petunjuk kebesaran Tuhan. Hal ini dipelajari oleh kalangan astronom dan sejarah alam; dengan kata lain, bukan oleh mufassir Al-Qur'an. Pernyataan Al-Baidâwî ini penting sebab tafsir yang ditulis oleh Fahkr ad-Dîn Ar-Râzî, darimana *Al-Kassyaf*nya Az-Zamakhsyarî dan tafsir Al-Baidâwî mengutip, membicarakan panjang lebar tentang astronomi di bagian ini.

Tetapi para polemis modern yang menantang tafsir-tafsir ilmiah Al-Qur'an di manapun juga tidak ada yang setajam Dr. Th. S. Szasz, yang berbicara "sehubungan dengan apa yang disebut penafsiran liberal terhadap dokumen-dokumen keagamaan (entah itu Kristen ataupun Yahudi)", bahwa mereka, menurut Szasz, "melayani penjualan agama untuk masyarakat modern". Pernyataan ini tidak seharusnya mengejutkan kita, karena para penjual bagaimanapun akan mengemas dagangan mereka sedemikian rupa agar menarik bagi pembeli- dalam hal tafsir ilmiah ini, agar terjadi konflik sesedikit mungkin dengan ilmu pengetahuan...aspek-aspek peradaban Barat modern".[87] Rasyîd Ridâ menyerang tafsir-tafsir ilmiah dalam pengantarnya untuk Tafsîr Al-Manâr di tahun 1927, tetapi kritik yang memiliki reputasi sistematis pertama mengenainya ditulis

---

86. Dikutip dari Amîn Al-Khûlî, *Manâhij Tajdîd*, 292; dan dari *Ad-Dhahabî*, *op. cit.*, iii, 154

87. Th. S. Szasz, *The Myth of Mental Illness*, 178.

oleh Amîn Al-Khûlî, yang argumen-argumen dan keberatan-keberatannya mendapat sambutan luas dan sering diulang-ulang.[88] Amîn Al-Khûlî mendefinisikan tafsir ilmiah sebagai "bentuk tafsir yang menafsirkan terminologi teknis ilmiah dalam pengungkapan-pengungkapan Al-Qur'an dan yang berusaha menyimpulkan semua ilmu pengetahuan dan pandangan-pandangan filosofis darinya".[89] Definisi ini hampir menyatakan secara tidak langsung ketidakmungkinan kekuatan teoritik tafsir ilmiah. Definisi ini secara literal juga sering diulang-ulang oleh `Abd Wahhâb Hamûda dan Ad-Dhahabi.[90]

Amîn Al-Khûlî mengemukakan beberapa argumen melawan tafsir ilmiah modern. Pertama, ketidakkokohan leksikologisnya. Makna-makna kata Al-Qur'an tidak menghasilkan pergeseran di bidang ilmu pengetahuan modern. Kedua, tafsir-tafsir ilmiah secara filologis tidak kokoh. Al-Qur'an ditujukan kepada sahabat-sahabat Nabi Muhammad orang-orang Arab, dan karenanya tidak memuat segala sesuatu yang mereka tidak bisa memahaminya. Ketiga, ketidakkokohannya secara teologis. Al-Qur'an mengajarkan agama. Ia membawakan pesan etis dan keagamaan. Ia berkaitan dengan pandangan manusia mengenai hidup, bukan dengan pandangan-pandangan kosmologisnya. Terakhir, Amîn Al-Khûlî menekankan ketidakmungkinan secara logis bahwa Al-Qur'an, kuantitas teks yang terbatas dan statis tidak berubah, dapat me-

---

88. Amîn Al-Khûlî, *Manâhij Tajdîd*, 290: *"Inkar at-Tafsîr al-'ilmî"*.

89. Amîn al-Khûlî, *op. cit.*, 287: *"At-Tafsîr alladhi yuhkim (yahkum?) al-istilahat a'-'ilmiyya fi `ibarat Al-Qur'an wa-yajtahid istikhrag mukhtalif al-'ulum wa-l-ard' al-falsafiyya minha"*.

90. "Abd al-Wahhâb Hamûda, *Majallat al-Azhar*, loc. cit.; Ad-Dhahabî, op. cit., iii, 140.

muat pandangan-pandangan yang bisa berubah dari para ilmuwan abad ke-19 dan abad ke-20. Dengan argumentasi yang sangat kokoh ini tidak mengejutkan kalau banyak orang-orang Mesir yang ingin menyerang tafsir ilmiah kurang lebih meniru argumen Al-Khûlî ini.

Kendatipun demikian, semua kritik ini tidak bisa menuntun mengagumi keteguhan beberapa mufassir ilmiah Al-Qur'an. Sementara di dalam Kristen memerlukan berabad-abad sebelum Gereja "menerima" kebenaran-kebenaran ilmiah, seringkali sesudah perjuangan berdarah, banyak mufassir ilmiah modern secara berani mengaku bahwa Al-Qur'an, tulang punggung Islam, sudah memuat ilmu-ilmu pengetahuan modern dan prinsip-prinsipnya, dan semua ini dilakukan dengan keteguhan dan kekuatan yang berhak mendapat tujuan yang mulia.

Bab 4

PENAFSIRAN AL-QUR'AN DAN FILOLOGI

AL-QUR'AN merupakan sebuah kitab yang pelik. Bahasanya seringkali menyulitkan orang yang berusaha memahaminya. Ibnu Khaldûn (w. 1382) menuliskan bahwa "Al-Qur'an diwahyukan dengan bahasa Arab dan menurut gaya retorika mereka; maka mereka (bangsa Arab, pen.-) dapat memahami Al-Qur'an".[1] Kendati demikian bagian akhir dari pernyataan tersebut, "mereka semua dapat memahami Al-Qur'an", tampaknya tidaklah terlalu tepat. Para nabi seringkali menggunakan bahasa yang kabur. Adakalanya mereka mempergunakan kata-kata asing yang dibubuhi dengan pengertian-pengertian baru, mereka ciptakan kata-kata (lafadz) yang sama sekali baru, dan dengan sintaksis bisa dikatakan sangat nekat. Biasanya, kata-kata tersebut hanya dipahami setelah melalui kesulitan yang besar, bahkan oleh mereka yang justru menjadi sasarannya. Berbeda dengan pernyataan Ibnu

---

1. Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, 438: *"Fa'lam anna Al-Qur'ân nuzzil bilughat al-'Arab wa'alâ asâlib balâghathim fakânû kulluhum yafhamûnah"*.

Khaldûn[2], yang banyak dikutip di atas, penafsiran terhadap lafadz-lafadz, kalimat-kalimat dan ayat-ayat tertentu dari Al-Qur'an telah menimbulkan banyak kesulitan di antara sahabat Nabi SAW, untuk tidak mengatakan generasi belakangan. Oleh karena itu, penafsiran Al-Qur'an menjadi sesuatu yang sangat penting.

Ada dua tahapan dari filologi Arab kuno yang mendasari studi kontemporer mengenai bahasa Al-Qur'an yang secara jelas dapat dilihat. Fakta-fakta masa lampau muncul dalam banyak karya modern yang sebenarnya merupakan adopsi dari bentuk-bentuk yang lama, dan hasil-hasil penafsiran Al-Qur'an masa sebelumnya tampak dimasukkan kembali ke dalam tafsir-tafsir masa berikutnya. Sangat sedikit karya-karya yang bisa dikeluarkan dari himpunan kurikulum tentang studi-studi filologi Al-Qur'an yang terakumulasi sejak saat itu[3]metode-metode Ibnu Abbâs (w.687), Abû Ubaydah (w. 825), as-Sijistânî (w. 942) dan az-Zamakhsyarî (w. 1144) hingga sekarang masih ada.

Tahap pertama adalah studi mengenai kosa kata Al-Qur'an. Ibnu Abbâs, yang seringkali disebut sebagai "bapak penafsiran Al-Qur'an"[4], adalah tokoh yang penting dalam tahap ini. Dalam beberapa laporan, yang hampir berkesan anekdot, ia disebut sebagai tokoh yang sangat menakjubkan dengan keserbabisaannya dalam menjawab persoalan-persoalan yang muncul seputar teks Al-Qur'an. Sejarah yang banyak dikutip yang mencatat tentang kema-

2. Amîn Khûlî, *Manâhij Tajdîd*, 272; Abd al-'Azim Ma'ânî & Ahmad al-Jandûr, *Ahkâm min Al-Qur'ân wa al-Sunna*, 5; dll.

3. "Filologi" di sini diartikan sebagai "Ilmu pengetahuan yang berusaha untuk menemukan isi pokok dari karya atau teks-teks tertulis pada masa lampau".

4. I. Goldziher, *Richtungen*, 69. Tidak dipergunakan tanpa ironi.

syhurannya[5], datang diantaranya melalui Tafsir At-Tabarî.[6]

Suatu kali Khalifah Umar (w. 644) sangat marah kepada seorang sahabat yang menjawab dengan "Allah Maha

---

5. Tafsir At-Tabari tentang QS. 2: (268) 266; tafsir az-Zamakhsyari pada ayat yang sama; As-Suyûtî, *Itqân*, ii, 187; Ad-Dhahabi, op cit., i, 69-70; referensi lainnya; Goldziher, op cit., 73-4.

6. At-Tabarî dilahirkan di Amul, sebuah kota di Iran, 12 mil sebelah selatan Laut Kaspia. Dia sangat termasyhur di Barat. Biografinya diterbitkan pertama kali di Leiden pada 1879-1901. Julius Wellhausen memanfaatkan itu ketika ia membicarakan zaman (660-750) dalam buku *The Arab Kingdom and its Fall*. Tafsir at-Tabarî pertama kali diterbitkan pada 1903, lima tahun setelah C. Brockelmann menerbitkan edisi pertama *Geschichte der Arabischen Literatur*-nya. Dalam karya ini (*GAL*) Brockelmann menggolongkan at-Tabarî sebagai seorang sejarawan, dan cukup mengejutkan bahwa ternyata penerus Brockelmann, yaitu Dr. F. Sezgin pada 1967 masih juga membicarakan at-Tabarî (dan tafsir at-Tabarî-nya) dalam sebuah bab mengenai historiografi buku *Geschichte des Arabischen Schrifttums*-nya. Meskipun demikian, at-Tabarî pada mulanya bukan seorang sejarawan, melainkan seorang teolog. O. Loth, penemu Tafsir at-Tabarî, mengutip pendapat Al-Mas'ûdi (w. 956) yang menyatakan bahwa at-Tabari adalah seorang teolog. Beberapa sarjana yang tidak memeriksa tafsir at-Tabarî, baik orientalis maupun oksidentalis, menolak pandapat ini, contohnya adalah Th. Nöldeke pada 1860 menyatakan penolakannya dalam kata pengantar buku *Geschiscte des Qorans*-nya. Abû Hâmid al-Isfarâyînî (w. 1015) menyatakan pula hal ini setelah dalam perjalanan ke Cina ia mendapatkan salinan dari tafsir at-Tabarî ini. As-Suyûtî telah memeriksa secara aktual tafsir at-Tabarî ini dan mengemukakan nilai-nilai agung yang terkandung di dalamnya.
Semua informasi yang diberikan oleh at-Tabari diperoleh secara berantai dari para periwayat. Mata rantai ini dipelajari oleh Dr. H. Horst, yang menghitung ada 13.026 mata rantai yang berbeda dalam tiga jilid tafsir at-Tabari. Duapuluh satu dari 13.026 ini termasuk di dalamnya 15.700 dari 35.400 macam bentuk informasi, "hadits-hadits", yang menjadi jaminan bagi kebenaran atas berbagai mata rantai peristiwa. Bentuk penyajian ini tampaknya menggunakan keberadaan tradisi oral, akan tetapi setelah dilakukan penelitian dengan cermat, Dr. H. Horst akhirnya menyimpulkan bahwa at-Tabari ternyata menggunakan sumber-sumber tertulis dalam pengumpulan bahan bagi tafsirnya ini. Pada dekade selanjutnya Dr. F. Sezgin dalam *GAL*-nya membandingkan kutipan-kutipan at-Tabari dengan sumber-sumber aslinya, sepanjang yang tersedia dan menyimpulkan bahwa dalam tafsir at-Tabari banyak bahan yang sudah hilang, tetapi di tempat lain terpelihara secara *in extenso*.
Tafsir at-Tabari sangat luas dan ensiklopedis. Isinya sangat bervariasi dengan subyek pembahasan yang sangat kaya. Seringkali hadist-hadits yang ia sebutkan

Tahu" (artinya, kita tidak mengetahui) ketika ia ditanya tentang makna QS. 2: (268) 266 ;

> "Apakah ada salah seorang di antaramu yang ingin mempunyai kebun kurma dan anggur yang mengalir di bawahnya sungai-sungai; dia mempunyai dalam kebun itu segala macam buah-buahan, kemudian datanglah masa tua pada orang itu sedang ia mempunyai keturunan yang masih kecil-kecil. Maka kebun itu ditiup angin keras yang mengandung api, lalu terbakarlah. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada kamu supaya kamu memikirkannya"?

Kemudian Ibnu Abbâs berpaling kepadanya dan memberikan penjelasan kepada Umar bahwa ayat ini merupakan perumpamaan dari ketidaktentuan perbuatan baik manusia. "Allah terkadang mengirimkan kepada manusia berupa godaan setan, sehingga dengan godannya itu manusia berbuat dosa, yang menghapus semua perbuatan baiknya.

Penjelasan ini bukanlah filologi, melainkan dogmatik. Hal ini tampaknya telah tersebar luas; kendati bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Mu'tazilah tentang pen-

---

saling kontradiktif, dan terkadang mengalami perulangan, dan hanya berbeda dalam mata rantai periwayatnya. Semua penafsirannya merupakan problematika yang harus didiskusikan, variasi teks, penggunaan kata yang jarang, bagian-bagian yang paralel, cerita-cerita latar belakang, dan lain-lain. Di Mesir tafsir at-Tabarî ini diterbitkan berulang-ulang. Pertama kali oleh Penerbit Matba'at al-Maymuniyya, dan beberapa tahun kemudian menyusul Penerbit Matba'a Amiriyya di Bullaq, dekat Kairo. Dar al-Ma'arif juga menerbitkan edisi baru-nya dalam 16 jilid pada 1969. Edisi yang menarik diterbitkan pada 1954 oleh Penerbit Mustafâ al-Bâbî al-Halabî. (I. Goldziher, Richtungen, 85 ff.; *GAL* I. 143, *S* I 217; *GAS* I 327; O. Loth, *ZDMG* xxxv (1881) 588; H. Horst, *ZDMG* ciii (1953) 290; S. Wild, *ZDMG* cxiii (1963) 289; Ahmad Muhammad al-Hufi, *at-Tabarî*, Kairo, 1962. 99-179).

7. Terjemahan Bell.

tingnya keadilan Tuhan, yang banyak dibahas dalam tafsir az-Zamakhsyarî, salah seorang ulama Mu'tazili.

Hadits-hadits memberikan penghargaan yang tinggi kepada Ibnu Abbâs,[8] walaupun para kritikus Barat serius menyangsikannya[9]. Argumen utama para penyerang Ibnu Abbâs adalah bahwa ia masih kanak-kanak ketika Rasulullah SAW meninggal pada 632 M. Pada saat itu Ibnu Abbâs, yang juga dibesarkan dalam keluarga Nabi SAW, masih berusia 13 tahun yang merupakan usia yang belum terjamin kedewasaan intelekualnya.[10]

Namun, penafsiran-penafsiran yang dianggap berasal dari Ibnu Abbâs, seperti contoh yang dikutip di atas, acapkali tidak diperoleh nilai-nilainya dari fakta bahwa penafsiran-penafsiran itu diriwayatkan secara langsung oleh Nabi sendiri kepada Ibnu Abbâs (sebagaimana anak-anak lainnya yang memiliki kemampuan menghapal sangat tinggi yang dapat dipertimbangkan), akan tetapi dari tiga sistem yang tampaknya biasa digunakan oleh Ibnu Abbâs[11]. Ibnu Abbâs menjelaskan Al-Qur'an dengan bantuan hal-hal yang ia ketahui mengenai kehidupan Nabi, juga dengan bantuan memiliki pengetahuan teologi yang

---

8. Pendapat-pendapat tradisional tentang Ibnu Abbâs banyak dihimpun dalam *Itqân*-nya as-Suyûtî, ii, 186-189. Ibnu Abbâs dikenal sebagai penyusun *Tarajuman Al-Qur'ân, hibr hâdhihi al-Ummah*, dan *al-bahr (likhatrat 'ilmih)*. *Silsilat al-Kidhb* tidak dihasilkan oleh Ibnu Abbâs pribadi, melainkan dilakukan oleh beberapa periwayat.

9. I. Goldziher, *op cit.*; dengan merujuk kepada J. Caetani dan F. Buhl.

10. Bandingkan Luke 2: 40-52 (Yesus ketika berusia 12 tahun telah menakjubkan para sarjana di Kuil Yerussalem).

11. Ad-Dhahabî, *op cit.*, i, 65-82; I. Goldziher, *op cit.*, 65-81. Bandingkan Muhammad Husayn ad-Dahabi, dalam *Majallat al-Azhar*, xxxii, 804 (Desember 1961): *"Ibnu Abbâs, Imâm al-Mufassirîn"*.

lebih baik dan wawasan yang luas mengenai pengetahuan skriptural daripada yang dimiliki sahabat-sahabat Ibnu Abbâs pada saat itu, sehingga mereka dapat memberikan pengetahuan mengenai cerita detail dari Injil yang ada dalam Al-Qur'an; dan dengan bantuan puisi-puisi Arab pra-Islam.

Dua metode tafsir yang pertama di atas pada kenyataannya telah hilang keasliannya. Biografi Nabi SAW seringkali telah dibubuhi dengan berbagai macam legenda yang dijabarkan dari penafsiran Al-Qur'an yang dibuat-buat. Argumentasi yang beredar muncul di mana-mana; dari suatu ayat peristiwa-peristiwa yang penafsirannya diduga-duga, ternyata digunakan mereka untuk menjelaskan Al-Qur'an. Setelah beberapa generasi para ulama tidak merasa perlu memeriksa sumber-sumber non Muslim pemaknaan ayat-ayat kitab suci mereka dalam upaya menafsirkan Al-Qur'an. Mereka menemukan kenyataan bahwa mempelajari agama lain dan kitab suci mereka adalah berlebihan ketika Islam menemukan identitas sendiri. Hanya metode yang ketiga, yakni menggunakan puisi Arab pra-Islam untuk mempelajari Al-Qur'an yang terpelihara nilai ilmiahnya pada pasca Ibnu Abbâs.

Catatan pertemuan antara pandangan Ibnu Abbâs dan Nafi' ibn al-Azraq telah mengaitkan secara definitif[12] nama Ibnu Abbâs dengan adat-istiadat, yang masih ada hingga sekarang, untuk membuktikan pengertian lafadz-lafadz dalam Al-Qur'an dengan ayat-ayat yang disusun, atau

12. I. Goldziher, op cit., 70; *"Eine Huldigung der philologischen Nachwelt anden eine philologische Methode der Koranerklarung fordernden Valer des Tafsir"*. dan , *Ibid.*, 74; *"Für Leute, die mit deiser Litteratur Umgang pflegen, siecht es langst ausser Zueifel, dass kaum etwas, order im besserem Fall sehr weniges, wirklich von Ibn Abbâs slammi, was die spaterren Gelehrten mit dem Nimbus seines Nemens umgeben haben."*

yang berasal dari puisi-puisi Arab pra Islam. Nafi' ibn al-Azraq, salah seorang pemimpin Khawarij, suatu kali mendatangi Ibnu Abbâs yang sedang mengajarkan tafsir Al-Qur'an sambil duduk di sudut Ka'bah, dan mengatakan; "Marilah kita lihat apakah orang yang berusaha menjelaskan Al-Qur'an dengan sesuatu yang dia sendiri tidak mengenalnya, akan dapat menjelaskan makna Al-Qur'an dengan menggunakan pengetahuannya tentang puisi Arab ataukah tidak, sebab Al-Qur'an jelas-jelas diwahyukan dengan menggunakan percakapan Arab". Ibnu Abbâs menerima tantangan itu dan diminta untuk menyebutkan ayat-ayat yang dibangun keberadaannya dari puisi pra-Islam, yang hampir mencapai dua ratus lafadz Al-Qur'an yang jarang[13].

Oleh sebab itu Ibnu Abbâs banyak mengutip puisi-puisi karya penyair, seperti 'Antarah, Labîd dan Zuhayr, yang dikenal karena *Mu'allaqat* mereka, juga Hassân ibn Thâbit "Penyair Istana" Nabi Muhammad dan Abû Sufyân, yang dikenal sebagai musuh Nabi SAW sebelum periode penaklukan Mekah pada tahun 630. Kemampuan ini mensyaratkan suatu pengetahuan yang kuat mengenai sastra klasik, yang penting diketahui, Ibnu Abbâs dicatat memiliki kemampuan demikian. Sejarawan Musa ibn Uqbah (w. 758) menceritakan mengenai seekor unta dengan muatan catatan-catatan tertulis mengenai puisi, pepatah dan genealogi Ibnu Abbâs, yang kemudian digunakan para muridnya.[14]

Sayang sekali, Ibnu Abbâs tidak hidup pada zaman "bersinarnya sejarah", sehingga kita tidak akan dapat

---

13. 'A'isha 'Abd ar-Rahmân Bint as-Shâti', *Al-I'jâz al-Bayânî li-l-Qur'ân wa Masâ'il Ibn al-Azraq*, Kairo, 1971; As-Suyûti, Al-Itqân, i, 120.

14. *GAS* i, 22.

menemukan buku-buku yang ditulis oleh tangannya sendiri, yang dapat menggambarkan secara historis ajaran-ajarannya. Apa yang kita ketahui tentang dirinya hanya berasal dari murid-muridnya dan para murid dari murid-muridnya tersebut. Terlepas dari ungkapan yang terkesan anekdot ini, sesungguhnya tidak ada bukti-bukti sejarah yang menyatakan bahwa Ibnu Abbâs memperkenalkan penggunaan puisi-puisi Arab pra-Islam ke dalam penafsiran filologis Al-Qur'an. Kalaupun hal ini bukan merupakan prestasi istimewanya, namun hal ini jauh sudah dipraktekkan sejak awal. Sedikit sarjana Barat akan menyangkal bahwa hal itu merupakan sesuatu yang baik untuk dilakukan, karena Al-Qur'an sendiri mengatakan bahwa ia benar-benar merupakan bahasa Arab yang jelas.[15] Tidak diragukan lagi bahwa puisi-puisi Arab pra-Islam juga merupakan "Bahasa Arab murni"[16] ia bagaimanapun bisa menjernihkan kesulitan kosa kata Al-Qur'an, pada saat yang sama pengetahuan akan kehidupan Nabi -dengan formulasi sikap di atas- dapat menjelaskan banyak catatan sejarah, dan pengetahuan tentang agama lain, bahkan kemungkinan fenomena religius secara umum.

Puisi Arab pra-Islam tidak pernah kehilangan relevansinya untuk penafsiran Al-Qur'an. Sekarang ini kebiasaan menggunakan puisi Arab klasik dalam tafsir Al-Qur'an masih berjalan, dan hal ini ditemukan pada tafsir yang ditulis oleh Bint Shâti'. Di sana ada tafsir-tafsir terpisah yang digunakan az-Zamakhsyarî dalam tafsirnya;[17] dan pada kasus

---

15. Al-Qur'an 16:(105) 103 *"lisân `arabî mubin"*; dan beberapa ayat lainnya.

16. I. Goldziher, *op cit*, 70, foothnote 3.

17. Bandingkan *GAL* S I 509; Misalnya Muhibb ad-Din (al-Hamawî) (w. 1608), *Tanzil al-Ayât 'ala Syawâhid 'an al-Abyât*, Kairo, 1968.

tertentu Ad-Dimashqî (w. 993), yang dikatakan hapal di luar kepala 50. 000 bait puisi yang ia gunakan untuk membuktikan makna lafadz-lafadz Al-Qur'an, suatu hal yang tentunya sangat luar biasa.[18]

Satu kesangsian yang bisa dijustifikasi sejarah adalah apakah benar Ibnu Abbâs adalah seorang filolog. Pada saat lain, tidak ada ketidaksepakatan yang mungkin mengenai apakah Abû Ubaydah[19] (w. 825) adalah orang yang pantas dikatakan sebagai filolog. Tidak seperti Ibnu Abbâs, ia tetap dapat dipelajari melalui tulisan-tulisan pribadinya, tidak semata-mata dari tulisan-tulisan para murid dari muridnya. Prestasinya yang paling mengesankan adalah sebuah kompilasi, *al-Naqa'id*; berisi tentang puisi-puisi polemik antara pujangga Umayyah, Jarir (w. 733) dan Farazdaq (w. 733)[20]. Ia juga menulis mengenai realitas sosial-masyarakat pra-Islam.[21]

Tafsir Abû Ubaydah, yang disunting oleh Dr. Fuat Sezgin,[22] diawali dengan penjelasan lafadz *Qur'an*, *Surah* dan *Ayat*,[23] diikuti dengan uraian terperinci mengenai kekhu-

---

18. As-Suyûtî, *Tabaqât al-Mufassirîn*, 43; *GAS* i 45.

19. Ma'mar ibn al-Muthannâ Abû 'Ubaydah, *GAL* I 103, SI 162. C. Brockelmann setuju bahwa Ubaydah tidak terpengaruh oleh tokoh-tokoh antisemitism. (The *GAL* dalam bentuk baru dari Perang Dunia II).

20. Ed. A.A. Bevan, Leiden 1905-12.

21. Bandingkan H. A. R. Gibb, "Abû Ubaydah", EI; "Akurasi kesarjanaanya telah teruji dalam lingkungan akademis.... dan kritik-krtitiknya sangat lengkap, mendasar dan dari berbagai sudut yang ia pelajari serta penggunaan karya-karyanya". Karya-karya lain yang ia tulis adalah *Kitâb Ayyâm al-Arab*, *Kitâb al-Khayl* dan *Kitâb al-Mathâlib*.

22. Abû Ubaydah, *Majâz Al-Qur'ân*, ed. Muhammad Fu'ad Sezgin, dengan kata pengantar dari Amîn al-Khûlî, Kairo, 1954, 1962, 2 jilid. Menurut H.A.R. Gibb, *loc cit.*, *Majâz* di sini bermakna "penafsiran" atau "uraian". Bandingkan tentang makna *Majaz* juga pada halaman 19 dari kata pengantar buku Sezgin.

23. Abû Ubaydah, *op cit.*, 1-8.

susan gaya bahasa Al-Qur'an (ellipsis, prolepsis, dll.).[24] Abû Ubaydah mengatakan bahwa gaya bahasa yang diungkapkan Al-Qur'an sama dengan gaya bahasa puisi Arab pra-Islam.[25] Setelah dua topik pengantar tersebut diuraikan, Abû Ubaydah melanjutkannya dengan membahas tafsir Al-Qur'an lafadz demi lafadz secara lengkap, dimulai dengan Al-Qur'an 1:1. Makna ayat seringkali juga dibuktikan dengan sederet puisi Arab klasik. Dalam tafsir ini hampir tidak ada rangkaian riwayat ataupun pretensi Abû Ubaydah untuk merujukkannya kepada pernyataan Nabi dan para sahabatnya. Tampak sekali, dalam karyanya ini Abû Ubaydah ingin menawarkan pengetahuan dan pemikirannya sendiri kepada kita. Yang luar biasa, penjelasannya itu dapat ditemukan kembali dalam bab mengenai tafsir dalam kitab *Shahih* Bukhârî (w. 870), suatu kumpulan resmi hadits-hadits *Shahih*, dikatakan hanya memuat hadits yang secara umum dari Nabi SAW dan para sahabatnya.[26]

Model yang ditawarkan Ubaydah dalam tafsirnya ini hingga sekarang masih digunakan di Mesir. Pada tahun 1956 Sheikh Hasanayn Muhammad Makhluf menerbitkan buku kecil, *Kalimât Al-Qur'an* (kata-kata Al-Qur'an), yang berisi daftar lafadz-lafadz Al-Qur'an yang dianggap sulit dipahami, dilengkapi dengan penjelasan sederhana dan

---

24. *Ibid.*, 8-16.

25. *Ibid.*, Kata pengantar buku Sezgin, 16: *"Wa-mâ dâm (Al-Qur'ân) yahmil kuli khasâ'is al-kalâm al-'Arabi min ziyâda wa hidhf wa-idmâr wa-khtisâr wa taqdîm wa-ta'khîr"*.

26. Bandingkan tentang persoalan-persoalan kompleks ini: F. Segzin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums, i, 83: "Bei Al-Buhari ergibt sich....dass seine Quellen zu 90 Prozent auf seine Lehrer zurüchgehen und dass er selten Bucher von zwei oder drei Generationen alteren Verfassern benutzie..."*, and ibid., 116: *"Etwa einem Viertel der Materialen fehlen die Isnade..."* (Bandingkan *GAS* i 53-84, 115-6).

bentuk *sinonim*-nya. Buku ini sangat sukses, terbukti dalam waktu singkat mengalami enam kali cetak sepanjang tahun 1965. Sebagaimana karya Ubaydah, buku ini mengikuti susunan Al-Qur'an dan bukan merupakan sebuah kamus dalam pengertian modern. Dimulai dengan Al-Qur'an 1:1 hingga ayat terakhir.[27]

Beberapa salinan manuskrip karya Abû Ubaydah yang sangat luar biasa ini masih terpelihara hingga kini.[28] Ini sungguh menakjubkan, tetapi hal itu dapat dijelaskan dengan berkembangnya kamus Al-Qur'an yang tersusun secara alfabetik, lebih mudah untuk diperiksa daripada penafsiran lafadz demi lafadz seperti yang dilakukan oleh Abû Ubaydah tersebut. Kamus yang pertama kali, salah satunya, dihasilkan oleh As-Sijistânî. Informasi tentang tokoh ini tidak diketahui secara jelas, terkecuali bahwa ia meninggal pada tahun 1942. Kamus Al-Qur'an-nya ini seringkali dicetak ulang dan tersedia dalam lusinan manuskrip yang ada di berbagai pelosok dunia. Namun, karya ini , sebagaimana dikatakan Dr. F. Sezgin, tidak lebih dari pada *a ziemlich willkurlicher Auszug* dari tafsir Abû Ubaydah.[29] Karya ini memperoleh kemasyhurannya secara eksklusif karena pada kenyataannya ia mempermudah akses terhadap bahan-bahan yang dikumpulkan oleh Abû Ubaydah.[30]

---

27. Sebuah karya yang sama: Anonim (karya tanpa nama), *Tafsîr Gharib Al-Qur'ân*, Tanta, 1952.

28. Abû Ubaydah, *op cit.*, Kata Pengantar Segzin, 19-20.

29. *GAS* i 43.

30. Kadang-kadang Kamus As-Sijistânî ini disusun kembali, dilengkapi oleh rujukan Abû Ubaydah dan dicetak dalam margin teks Al-Qur'ân, misalnya, *Al-Qur'ân al-Karîm wa-bi-Hâmishi Kitâb Nuzhat al-Qulûb fî Tafsir Gharîb Al-Qur'ân li-l-Imâm AbiBakr as-Sijistânî*, ed. Abd al-Halîm Basyûni, Kairo, tt. —Namun bandingkan, edisi Kairo 1936, 232 hlm., ed. Mustafâ 'Inânî.

Dalam zaman modern ini, kamus Al-Qur'an juga masih banyak dikompilasikan. Antara 1940 dan 1970 komisi Akademi Bahasa Arab mempersiapkan sebuah buku *Mu'jam Alfâz al-Al-Qur'ân al-Karîm* (kamus kata-kata Al-Qur'an al-Karîm) yang dicetak dalam enam jilid. Diantara anggota komisi penasihatnya adalah H. A. R. Gibb, Mahmûd Shaltût dan Muhammad al-Khidr Husayn. Karya itu sebetulnya ditulis oleh Amîn al-Khûlî, Hamîd Abd al-Qâdir dan lain-lain. Seluruh karya ini diselesaikan tahun 1870 dan diterbitkan dalam dua jilid, yang seluruhnya berisi lebih dari 1. 500 halaman. Pada tahun 1968, seorang sarjana bernama Muhammad Isma'il Ibrahin menerbitkan kamus yang lebih kecil, dalam dua jilid, sebuah kamus tentang istilah-istilah dan lafadz-lafadz Al-Qur'an, dengan judul *Mu'jam al-Alfâz wa-l-A'lâm Al-Qur'âniyyah*. Dalam karya ini, istilah-istilah tertentu dibahas secara luas. Perhatian publik Mesir terhadap karya ini dan karya-karya sejenis ditunjukkan oleh fakta bahwa edisi kedua dari karya Muhammad Ismâ'îl Ibrahîm terbit pada tahun itu juga.

Kamus-kamus modern ini hanyalah merupakan sebagian hasil dari kesarjanaan independen. Banyak diantaranya dihimpun dengan bantuan kamus Arab klasik, seperti *Lisân al-'Arab*-nya Ibnu Manzûr, yang di dalam perubahannya dibuat dengan "perekat dan gunting", seperti yang dikemukakan oleh Amîn al-Khûlî[31], dari karya-karya awal Ibnu Durayd, Ibnu al-Athîr, dan lainnya. Kamus-kamus modern ini juga disusun dengan merujuk pada karya as-Sijistânî dan Abû Ubaydah.

Figur sentral dalam tahap kedua yang mendasari tafsir filologi modern adalah Az-Zamakhsyarî (w. 1144), tokoh

---

31. Amîn al-Khûlî, *Manâhij Tajdîd*, 313.

yang menyempurnakan analisis sintaksis terhadap Al-Qur'an.[32] "Diriwayatkan bahwa az-Zamakhsyarî akhirnya menyesali hal tersebut pada akhir hidupnya dan kembali kepada Islam ortodoks. Bagaimanapun, apa yang bisa diharapkan dari imam yang demikian" -suatu tangan tidak dikenal menulis dalam sebuah manuskrip Leiden abad ke-16 dari kamus biografi as-Suyûti mengenai para mufassir Al-Qur'an, di pinggir halaman lema mengenai az-Zamakhsyarî.[33] Bagaimanapun, keyakinan tentang masuknya az-Zamakhsyarî dalam ortodoksi ini adalah hal yang sangat kecil kemungkinan terjadinya. Az-Zamakhsyarî bukan seorang ortodoks, melainkan seorang Mu'tazilah, karena pandangan-pandangan teologinya jelas berbeda dalam berbagai hal yang dianut oleh mayoritas ortodoks Islam. Dogma tentang ketidakterciptaan (*qadim*)-nya Al-Qur'an merupakan perbedaan yang sangat terkenal antara Mu'tazilah dan kelompok Ortodoks. Muslim ortodoks meyakini bahwa Al-Qur'an adalah tidaktercip-takan (bukan mahluk). Mereka mengatakan, bahwa Al-Qur'an adalah bagian dari keabadian Allah dan tidak akan berubah; sebuah keyakinan yang mirip dengan ajaran Kristen tentang Trinitas; Kesatuan Tuhan Bapak, Tuhan Anak dan Roh Kudus.

"Maha Besar Allah Yang menciptakan Al-Qur'an" adalah kata pembuka dalam tafsir az-Zamakhsyarî, jelas berlawanan dengan semua kalangan Muslim ortodoks. Namun dalam sebuah edisi tafsir az-Zamakhsyarî yang muncul di Kairo pada tahun 1966, kata yang telah me-

---

32. Tentang sumber tafsir Az-Zamakhsyarî: Dr. Mustafâ as-Sawi al-Juwayni, *Manhaj az-Zamakhsharî fi Tafsir Al-Qur'ân wa Bayân I'jâzih*, Kairo, 1968, 79-93.

33. As-Suyûti, *Tabaqât al-Mufassirîn*, nr. 121, ed. Meursinge, n. C.

ngundang pertentangan ini diubah menjadi "Maha Besar Allah Yang menurunkan Al-Qur'an". Kendatipun ada pengaruh dogmatika Mu'tazilah, namun karya az-Zamakhsyarî ini bukan merupakan sebuah karya tafsir dogmatis. Secara esensial ia merupakan tafsir filologis dan sintaksis. Az-Zamakhsyarî, yang mempunyai bahasa ibu bahasa Persia dan tampaknya acapkali berfikir dengan pola bahasa ini, telah menulis beberapa karya penting tentang tata bahasa Arab dan sintaksis (misalnya *Al-Mufassal*) serta leksikologi (misalnya *Asâs al-Balâghah*). Tafsir az-Zamakhsyarî, yang ditulis di Mekah antara 1131 dan 1133 M, merupakan puncak perkembangan analisis sintaksis Al-Qur'an, yang sejak awal telah diamati oleh Abû Ubaydah pada kata pengantar dalam tafsir Al-Qur'an-nya. Az-Zamakhsyarî menganalisis keajaiban gaya bahasa Al-Qur'ân dan memberikan alasan-alasan terhadap ketidakteraturan yang begitu jelas dalam teks Al-Qur'an; faktor inilah yang menjadikan karya tafsirnya ini sangat terkenal dan bernilai dalam khazanah Islam. Az-Zamakhsyarî juga menggunakan materi-materi Hadits[34] dan bait-bait puisi pra-Islam untuk membuktikan ayat-ayat Al-Qur'an tertentu. Seorang pembaca Barat tidak bisa tidak kecuali terkesan dengan tafsir ini sekali ia belajar bagaimana mempergunakannya.

Bagi pembaca tafsir az-Zamakhsyarî yang tidak menguasai tata bahasa Arab klasik tentu akan menemukan kesulitan dalam memahaminya. Sebagai contoh, dalam QS. 6: (2) 2: "*...Dan ada lagi suatu ajal yang ditentukan (untuk berbangkit) yang ada pada sisi-Nya (yang Dia sendirilah mengeta-*

---

34. Menurut Dr. M. S. al-Juwayni, *op cit.*, 89. Tafsir Az-Zamakhsyarî ini tidak memasukkan teks-teks hadits yang berasal dari kitab *Shahih* Muslim.

huinya).."[35] (*Wa -'Ajalun musammaan `indahu*) kata perintah dalam frasa ini berlawanan dengan ketentuan bahwa dalam sebuah frasa nominal yang predikatnya terdiri dari sebuah kata depan (yakni *`inda*) dan sebuah kata benda atau kata ganti benda (yakni, *hu*) dan subyeknya (yakni, *ajal*) yang tak tertentu, maka predikatnya seharusnya mendahului subyek.[36] Kalimat normal dalam ayat tersebut seharusnya adalah *wa `indahu ajal*. Untuk melihat masalah seperti ini dan juga untuk memahami terminologi yang dijelaskan oleh az-Zamakhsyarî sangatlah penting kiranya untuk mengetahui ketentuan kalimat perintah yang telah diformulasikan oleh para pakar tata bahasa Arab. Penyimpangan apa pun dari apa yang dianggap normal menurut ketentuan-ketentuan ini diperhatikan dan dijelaskan oleh az-Zamakhsyarî. Az-Zamakhsyarî selalu memperhatikan keganjilan-keganjilan, seperti yang telah disebutkan di atas. Sungguh pun penjelasannya itu tidak selalu dapat menyakinkan para pembaca modern. Semangat ilmiah seperti az-Zamakhsyarî ditunjukkan oleh kenyataan diamnya secara mencolok terhadap masalah-masalah yang ia rasa tidak sanggup untuk memecahkannya. Diamnya ini tidak selalu dapat diapresiasi oleh para pengkaji Al-Qur'an pada masa berikutnya, yang (sebagaimana banyak penafsir Kristen modern terhadap Injil) tidak merasa bisa mempercayai bahwa *Kitabullah* bisa memuat sesuatu yang tidak dapat dipahami oleh seorang penganut sejati. Konsekuensinya, mereka menulis adaptasi-adaptasi dari tafsir az-Zamakhsyarî, dengan tetap mengisi celah-celah dan kata-

---

35. Terjemahan Bell.

36. A. F. L. Beeston, *Written Arabic*, 2; 12; W. Wright, *A Grammar of the Arabic Language*, ii, 261 A.

kata serta kalimat-kalimat yang memang sejak semula dibiarkan tanpa penafsiran. Lusinan adaptasi tersebut masih terpelihara dalam manuskrip-manuskrip[37], dan beberapa diantaranya telah diterbitkan. Dalam karya-karya az-Zamakhsyarî biasanya dihilangkan dari pengaruh bid'ah-bid'ah Mu'tazilah, dan kadang-kadang juga ditambah dengan kutipan-kutipan dari pendapat ulama lain. Contoh yang terkenal dari tafsir yang demikian adalah tafsîr al-Baydawi (w. 1286), dimana tafsir ar-Razî (w. 1209) dan tafsir az-Zamakhsyarî dipergunakan dan ditiru kembali dalam bentuk yang dipadatkan.

Az-Zamakhsyarî sering sekali mengemukakan konsep -konsep yang lebih kabur mengenai *taqdir* "akibat" yang disangka benar terhadap bagian sintaksis yang terputus dari kalimat tersebut. Juga mengenai *ta'kid* atau *ta'zim* "pemujian" terhadap suatu bagian dari kalimat tersebut tampak kurang menyakinkan. Di dalam bentuk yang lebih padat, di mana tafsir-tafsir seperti Al-Baydâwî dan Al-Jalalayn mengemukakan penjelasan-penjelasan sintaksis dan gramatis. Demikian hal tersebut sering tampak tidak perlu dan di luar pokok masalah. Pada abad ke-20 muncul dalam berbagai cara, pendapat yang menyuarakan ketidaksenangan pada penjelasan gramatikal tradisional, termasuk di dalamnya, Muhammad Abduh yang menyatakan bahwa seorang Muslim semestinya tidak menjadikan tafsir sebagai penyebab munculnya suatu rintangan antara dirinya dan Al-Qur'an, dan yang menyebabkan munculnya bid'ah dalam penafsiran itu sendiri. Abduh membatasi perhatiannya pada gramatika sejauh yang ada dalam tafsîr

---

37. Bandingkan misalnya dengan W. Ahlwardt, *Verzeichneis der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek*, tt. 779 (1-25).

al-Jalalayn saja[38], dan ia menganjurkan para pembaca untuk memahami Al-Qur'an dengan mencari petunjuk dari saran-saran dan nasihat-nasihat para ulama terdahulu. Sikap Abduh yang agak "anti-filologi" ini dirasakan kurang memuaskan. Murid Abduh, Rasyid Rida telah menambah semua bentuk informasi gramatikal mengenai teks Al-Qur'an dalam menjelaskan "Guru dan Pemimpin" dalam tafsîr al-Manâr tersebut.

Amîn al-Khûlî[39] (w. 1967), yang mengajar tafsir Al-Qur'an di Universitas Mesir di Giza, adalah sarjana Mesir yang menemukan jalan keluar atas dilematika antara filologi dan pengetahuan. Walaupun ia sendiri tidak pernah menulis sebuah tafsir Al-Qur'an, namun di dalam tulisan-tulisannya mengenai tafsir Al-Qur'an dan sejarah ia telah mengembangkan suatu teori mengenai hubungan antara filologi dan penafsiran Al-Qur'an yang sangat berpengaruh di Mesir.[40]

Amîn al-Khûlî menyatakan bahwa secara ideal studi tafsir Al-Qur'an harus dibagi dalam dua bagian: (1) Tentang latar belakang Al-Qur'an[41], tentang sejarah kelahirannya, tentang masyarakat di mana ia diturunkan dan tentang bahasa masyarakat yang dituju oleh Al-Qur'an tersebut, dan lain-lain, dan (2) Penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an dengan melihat studi-studi terdahulu.[42] Jika Abduh, ia

---

38. *Tafsîr al-Manâr*, i, 15: *"Wa-yutawahha ` (Muhammad Abduh) fî dhâlika `ala `ibarat tafsir al-Jalalayn alladhi huwa awjâz al-Tafâsir"*.

39. Gambaran tentang kisah hidup Amîn al-Khûlî dapat ditemukan dalam Anwar al-Jundi, *Al-Muhafaza wa-l-Tagdid fi-n-Nathr al-'Arabi al-Mu'asir*, 71-8722.

40. Amîn al-Khûlî, *Manâhij Tajdîd*, 302-318, *"At-Tafsîr al-yaum"*, dan *"Al-Manhaj al-Adabi fi-l-Tafsîr"*.

41. *Ibid.*, 308, *"Dirâsat mâ hawl al-tafsîr"*.

42. *Ibid.*, 302, *"Dirâsat Al-Qur'ân nafsih"*.

katakan, berusaha untuk mengambil cahaya *hidâyah* yang diberikan Al-Qur'an kepada umat manusia,[43] maka Amîn al-Khûlî menganggap penting untuk menetapkan pertama-tama, sejauh mungkin makna literal yang benar dengan menggunakan seluruh bahan sejarah dan bahan-bahan lainnya yang tersedia. "Sekalipun (kita) tidak mencari manfaat rohaniah melaluinya",[44] dan "tanpa memperhatikan agama".[45] Membaca apa yang dikatakan Amîn al-Khûlî mengenai subyek ini, mengingatkan pada seorang teolog Kristen yang mengatakan bahwa "untuk menemukan hakikat spiritual (dari Injil) adalah hal yang sangat musykil jika kita hanya menerima dan memahami teks secara literal".[46]

Amîn al-Khûlî menjelaskan apa yang ia ingin lakukan dengan mengutip sebuah contoh dari studi terhadap latar belakang demikian: *Th. Nöldeke's Geschichte des Qorans,*, sebagai karya kesarjanaan abad ke-19 yang didokumentasikan dengan baik dan sebuah contoh yang hampir klasik dari apa yang kini dikenal sebagai "pendekatan historis tradisional" terhadap teks tertulis, sebagai lawan dari formalis modern, baik pendekatan psikologis maupun sosiologis.

Para mahasiswa Muslim dan non-Muslim sering menyatakan metode kritik historis ini tidak cocok dengan Islam ortodoks dan dengan kesucian Al-Qur'an sebagaimana telah dicanangkan dalam sistem dogmatika Islam. Amîn al-Khûlî tidak berpendapat demikian: *the Geschichte des*

43. *Ibid.*, 303.

44. *Ibid.*, 303: *"Wa-law lam yuqsadû al-ihtidâ' bih"*.

45. *Ibid.*, 304: *"Dûn Nazar ilâ ayy i'tibâr dînî"*.

46. J. Wilkinson, *Interpretation and Community*, 153.

Qorans, demikian ia menulis, adalah suatu studi yang penting (*dirâsa darûriya*)[47] untuk memahami Al-Qur'an. Dia memberikan alasan bahwa Al-Qur'an datang kepada manusia dalam sebuah pakaian Arab (*fi thawbih al-'Arabî*)[48] dan karena itulah untuk memahami Al-Qur'an sesempurna mungkin, kita harus mengetahui sejauh mungkin mengenai bangsa Arab dan zamannya tersebut.

Salah seorang murid Amîn al-Khûlî telah menerjemahkan buku *Geschichte des Qoran* ke dalam bahasa Arab[49] Terjemahan ini tidak pernah diterbitkan, namun hal ini tidak berarti bahwa publik Mesir tidak menyukai pandangan Amîn al-Khûlî dan buku *Geschichte des Qorans* tersebut. Dalam beberapa dekade terakhir di Mesir telah terbit beberapa pengantar mengenai sejarah Al-Qur'an,[50] dan pada kenyataannya hanya ada sedikit bukti mengenai adanya keberatan-keberatan umum karena keyakinan terhadap tingkat tertentu dari kritisisme historis terhadap Al-Qur'an.

Penekanan Amîn al-Khûlî pada pentingnya latar belakang historis untuk mengapresiasi secara benar makna literal Al-Qur'an akan menggiring kita untuk mengharapkan suatu referensi semacam prinsip *e mente auctoris*. Menurut aturan penafsiran ini tidak absah menafsirkan implikasi-implikasi teks yang tidak dikemukakan oleh penulisnya. Meskipun demikian, kaum muslimin percaya bahwa apa yang diungkapkan Al-Qur'an pada hakikatnya

---

47. Amîn al-Khûlî, *op cit.*, 309.

48. *Ibid.*, 310.

49. *Ibid.*, 309.

50. Misalnya "Abd as-Sabûr Shâhîn, *Tarîkh Al-Qur'ân*, Kairo, 1966; Ubay 'Abdallâh az-Zanjâni, *Tarîkh Al-Qur'ân*, Kairo 1935; dll.

adalah kebenaran, yakni bahwa Al-Qur'an bukan hasil karya Nabi atau Rasul, tetapi Allah SWT sendiri penciptanya. Sebab itu, Prinsip *e mente auctoris* memiliki arti penting sebagai instrumen untuk membersihkan penafsiran-penafsiran yang dibuat-buat, karena secara manusiawi, tidaklah mungkin untuk menentukan apakah sesuatu itu dapat atau tidak dikatakan sebagai maksud tersembunyi dari Allah Yang Maha Besar. Penghampiran yang dekat, bagaimanapun, terhadap prinsip *e mente auctoris* adalah prinsip yang sangat ditekankan oleh Amîn al-Khûlî bahwa Al-Qur'an seharusnya dipahami dengan cara para pendengarnya yang pertama memahaminya. Bahwa pandangan Amîn al-Khûlî ini dekat sekali dengan prinsip *e mente auctoris* tampak jelas ketika kita menyadari bahwa dalam sistem Islam, pendengar pertama pesan Al-Qur'an adalah Nabi Muhammad SAW, pikiran-pikiran mereka yang skeptis seringkali menduga bahwa muhammad sendiri penulis Al-Qur'an tersebut.[51]

Pandangan-pandangan Amîn al-Khûlî mengenai tugas kedua tafsir-tafsir Al-Qur'an (yakni, penafsiran teks itu sendiri dengan menggunakan studi-studi yang terdahulu) sama pentingnya. *Pertama,* ia sangat mendorong sarjana yang ingin menulis tafsir Al-Qur'an agar memperhatikan semua ayat di mana Al-Qur'an membicarakan suatu subyek, dan tidak membatasi mereka pada penafsiran satu bagian saja dengan mengabaikan pernyataan-pernyataan lain Al-Qur'an terhadap topik yang sama.[52] "Dalam Al-Qur'an surah 2:(28)30—(37) 39 kita membaca tentang

51. Zaki Mubârak, *La prose Arab*, 52-3: *"Reste done le Coran comme oeuvore authentique indiscutable....C'est une oeuvre arabe, ecrite par un auter arabe..."*

52. Amîn al-Khûlî, *Manâhij Tajdîd*, 304 ff. : *"Tartîb Al-Qur'ân"*.

Adam; tetapi sejarah Adam ini sesungguhnya dijelaskan pula dalam surah 7:(9) 10-(31) 33, 15: (28) 28-(42) 42, 18: (48) 50, dan lain-lain."[53] *Kedua*, Amîn al-Khûlî menekankan perlunya studi yang cermat atas setiap lafadz Al-Qur'an, tidak saja dengan bantuan kamus-kamus klasik melainkan juga pada tahap pertama dengan bantuan adanya paralel Al-Qur'an dari lafadz ataupun *mashadir* yang sama. *Terakhir*, mufassir Al-Qur'an seharusnya menganalisis bagaimana Al-Qur'an menggabungkan lafadz-lafadz ke dalam kalimat[54] dan hendaknya berusaha menjelaskan efek psikologis bahasa Al-Qur'an terhadap para pendengarnya.[55]

Kita seharusnya tidak perlu merasa khawatir dengan tugas-tugas ini, demikian Amîn al-Khûlî menjelaskan, sebab bagaimanapun beratnya tugas ini, Al-Qur'an sebagai kitab berbahasa Arab yang terbesar (*kitâb al-'arabiyya al-akbar*) memang pantas untuk mendapatkan usaha-usaha keras seperti itu: "Al-Qur'ân mengabadikan bahasa Arab... dan menjadi kebanggaannya.... Kualitas Al-Qur'an ini diakui oleh semua orang Arab, tidak jadi soal betapa pun berbedanya pandangan keagamaan mereka, sejauh mereka menyadari kearaban mereka, tak terkecuali apakah mereka orang Kristen, penyembah berhala, kaum materialis, or-

---

53. *Ibid.*, 305-6: *"Qissat Adam fî-l-Buqarah, wa-innamâ tufassar ma'a mâ warad `anhâ fî suwar al-A'râf, wa-l-Hijr, wa-l-Kahf, wa-ghayrhâ"*.

54. *Ibid.*, 313-4

55. *Ibid.*, 315: "*At-Tafsîr an-nafsi...*"Gagasan Amin al-Khûlî tentang subyek ini (begitu pula Khalafallâh), menurut Dr. R. Wielandt, dipengaruhi oleh Al-Jurjânî (w. 1078). (R. Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken Moderner Muslime*, 139). Sayyid Qutb (*At-Taswîr al-Fannî*, 29) mendebat Al-Jurjâni ketika menguraikan secara terinci teori-teori yang sama dengan Amîn al-Khûlî dan Bint as-Shâti' tersebut.

adalah kebenaran, yakni bahwa Al-Qur'an bukan hasil karya Nabi atau Rasul, tetapi Allah SWT sendiri penciptanya. Sebab itu, Prinsip *e mente auctoris* memiliki arti penting sebagai instrumen untuk membersihkan penafsiran-penafsiran yang dibuat-buat, karena secara manusiawi, tidaklah mungkin untuk menentukan apakah sesuatu itu dapat atau tidak dikatakan sebagai maksud tersembunyi dari Allah Yang Maha Besar. Penghampiran yang dekat, bagaimanapun, terhadap prinsip *e mente auctoris* adalah prinsip yang sangat ditekankan oleh Amîn al-Khûlî bahwa Al-Qur'an seharusnya dipahami dengan cara para pendengarnya yang pertama memahaminya. Bahwa pandangan Amîn al-Khûlî ini dekat sekali dengan prinsip *e mente auctoris* tampak jelas ketika kita menyadari bahwa dalam sistem Islam, pendengar pertama pesan Al-Qur'an adalah Nabi Muhammad SAW, pikiran-pikiran mereka yang skeptis seringkali menduga bahwa muhammad sendiri penulis Al-Qur'an tersebut.[51]

Pandangan-pandangan Amîn al-Khûlî mengenai tugas kedua tafsir-tafsir Al-Qur'an (yakni, penafsiran teks itu sendiri dengan menggunakan studi-studi yang terdahulu) sama pentingnya. *Pertama,* ia sangat mendorong sarjana yang ingin menulis tafsir Al-Qur'an agar memperhatikan semua ayat di mana Al-Qur'an membicarakan suatu subyek, dan tidak membatasi mereka pada penafsiran satu bagian saja dengan mengabaikan pernyataan-pernyataan lain Al-Qur'an terhadap topik yang sama.[52] "Dalam Al-Qur'an surah 2:(28)30—(37) 39 kita membaca tentang

---

51. Zaki Mubârak, *La prose Arab,* 52-3: *"Reste done le Coran comme oeuvore authentique indiscutable....C'est une oeuvre arabe, ecrite par un auter arabe..."*

52. Amîn al-Khûlî, *Manâhij Tajdîd,* 304 ff. : *"Tartîb Al-Qur'ân".*

Adam; tetapi sejarah Adam ini sesungguhnya dijelaskan pula dalam surah 7:(9) 10-(31) 33, 15: (28) 28-(42) 42, 18: (48) 50, dan lain-lain."[53] *Kedua*, Amîn al-Khûlî menekankan perlunya studi yang cermat atas setiap lafadz Al-Qur'an, tidak saja dengan bantuan kamus-kamus klasik melainkan juga pada tahap pertama dengan bantuan adanya paralel Al-Qur'an dari lafadz ataupun *mashadir* yang sama. *Terakhir*, mufassir Al-Qur'an seharusnya menganalisis bagaimana Al-Qur'an menggabungkan lafadz-lafadz ke dalam kalimat[54] dan hendaknya berusaha menjelaskan efek psikologis bahasa Al-Qur'an terhadap para pendengarnya.[55]

Kita seharusnya tidak perlu merasa khawatir dengan tugas-tugas ini, demikian Amîn al-Khûlî menjelaskan, sebab bagaimanapun beratnya tugas ini, Al-Qur'an sebagai kitab berbahasa Arab yang terbesar (*kitâb al-'arabiyya al-akbar*) memang pantas untuk mendapatkan usaha-usaha keras seperti itu: "Al-Qur'ân mengabadikan bahasa Arab... dan menjadi kebanggaannya.... Kualitas Al-Qur'an ini diakui oleh semua orang Arab, tidak jadi soal betapa pun berbedanya pandangan keagamaan mereka, sejauh mereka menyadari kearaban mereka, tak terkecuali apakah mereka orang Kristen, penyembah berhala, kaum materialis, or-

---

53. *Ibid.*, 305-6: "*Qissat Adam fi-l-Baqarah, wa-innamâ tufassar ma'a mâ warad 'anhâ fî suwar al-A'râf, wa-l-Hijr, wa-l-Kahf, wa-ghayrhâ*".

54. *Ibid.*, 313-4

55. *Ibid.*, 315: "*At-Tafsir an-nafsi*..."Gagasan Amîn al-Khûli tentang subyek ini (begitu pula Khalafallâh), menurut Dr. R. Wielandt, dipengaruhi oleh Al-Jurjânî (w. 1078). (R. Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken Moderner Muslime*, 139). Sayyid Qutb (*At-Taswîr al-Fanni*, 29) mendebat Al-Jurjâni ketika menguraikan secara terinci teori-teori yang sama dengan Amîn al-Khûlî dan Bint as-Shâti' tersebut.

ang tidak beragama (ateis), ataupun orang Islam sendiri."[56]

Amîn al-Khûlî sendiri tidak pernah menuliskan sebuah tafsir Al-Qur'an mengenai hal ini. Bisa diduga mengapa ia tidak melakukan hal demikian, karena atmosfir di Mesir pada tahun 40-an tidak mendukung. Ketika menjadi ketua proyek penafsiran Al-Qur'an di Universitas Mesir di Giza, Amîn al-Khûlî setuju untuk menjadi supervisor dari tesis yang diajukan Muhammad Ahmad Khalafallâh,[57] *Al-Fann al-Qasasî fi-l-l-Qur'ân al-Karîm*. Judul buku ini sendiri mengundang banyak perdebatan di kalangan Muslim ortodoks. Dalam buku ini Khalafallah mempertahankan pendapat bahwa kisah-kisah yang disampaikan Al-Qur'an mengenai nabi-nabi yang mendahului Muhammad SAW, secara historis tidak benar. Nilai dari kisah-kisah ini, menurutnya, tidak pada informasi tentang peristiwa-peritiwa pada masa dahulu, melainkan sebagai nilai religius (*qiyam*) yang digambarkan dalam kisah-kisah tersebut. Pandangannya ini menimbulkan perdebatan di Mesir, dan akibatnya, Khalafallâh kehilangan kedudukannya di universitas tersebut.[58]

Untuk mendapatkan gambaran jelas tentang penafsiran Amîn al-Khûlî kita dapat melihatnya pada dua buku

---

56. Amîn al-Khûlî, *Manâhij Tajdîd*, 303.

57. Muhammad Khalafallâh Ahmad adalah profesor bahasa Arab di Iskandariyah yang menulis tentang Abd. al-Qadhir al-Jurjani, dan menulis sebuah analisis formal Surah 13 (*ar-Rad*) dalam jurnal *Dar al-Ulûm*, vi, 3 (1940). Bandingkan Muhammad Rajab al-Bayumi, "*Al-Tafsîr al-Bayânî li-l-Qur'ân al-Karîm `ind al-Mu'asirîn*". Dalam *Qafilat az-Zayt*, xx, 3, 3 (1392/1972).

58. J. Jomier, "Quelques positions actualles de l'exegese coranique en Egypte revelees par une polemique recente", in *Mideo* I (1954) 39 ff.; A.M. Ahmad, *Die Auseinandersetzungen zwischen al-Azhar und der modernistischen Bewegung in Agypten*, 60 ff. ; R. Wielandt, *Offenbarung ung Geschichte in Denhen Moderner Muslime*, 134-152.

utama; yang dipersembahkan kepadanya dan ditulis oleh isterinya, Dr. 'Aisha Abdurrahmân, Profesor Bahasa Arab di Universitas 'Ayn Syams di Heliopolis.[59] Dr. 'A'isha Abdurrahmân lebih dikenal dengan nama samaran Bint as-Shâti'. Nama tersebut ia pergunakan pertama kali sejak publikasi karya pertamanya di usia 30-an tahun.[60] Bint as-Shâti mempublikasikan jilid pertamanya dari 2 jilid karya ini pada tahun 1962, beberapa tahun sebelum kewafatan suaminya. Dalam jilid ini ia mengemukakan secara luas tafsir dari tujuh surah pendek Al-Qur'an.[61] Edisi kedua dari buku ini terbit pada tahun 1966 dan edisi ketiganya terbit pada tahun 1968, yang mengindikasikan perhatian masyarakat Mesir terhadap tulisan-tulisannya.

"Upayaku", demikian Bint as-Shâti' menulis dalam pengantar buku jilid pertama, "bertujuan untuk menerapkan program Amîn al-Khûlî pada beberapa surah pendek Al-Qur'an yang kesatuan topiknya sangat menonjol dan lagi pula, yang diturunkan kepada (Muhammad SAW) dalam periode Mekah awal, perhatian utamanya pada masalah-masalah esensial (*al-usûl al-kubrâ*) dakwah Islam

---

59. *"Ustâdh kursi al-lugha al-Arabiyya wa-l-âdâbhâ, Jami'at `Ayn Shams"*.

60. GAL S III, 263. C. Brokkelmann, menulis dalam sebuah jurnal: *"eini wohl im Lehrberuf stehende Dane, die as vorzieht, ihren wahren Names zu verschweigen...."* Akhirnya kita menemukan dalam indeks dari *GAL*-nya ini pada halaman 556: "*`Aisha `Ar.* S III, 263". Sebuah sketsa biografi tentang Bint as-Shâti' dalam Anwar al-Jundi, op cit., 710-5.

61. *Al-Tafsir al-Bayânî li-l-Qur'ân al-Karîm*, jilid I, pembahasan tentang Surah 93, 94, 99. 79, 100, 90, 102 (pada buku yang sama) jilid II dalam pembahasan Surah 96, 68, 103, 92, 89, 104, 107. Semua surah tersebut diturunkan di Mekah periode pertama-demikian menurut Th. Nöldeke (*Geschichte des Qorans*, I, 74-117). W. M. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburgh, 1970, halaman II: "Sebagai perkiraan pertama pada pembahasan sejarah Al-Qur'an susunan Nöldeke sangat berguna. meskipun kriteria yang digunakan sangat luas dalam membahas hal ini."

(*ad-da'wa al-Islâmiyya*); Saya berusaha menjelaskan perbedaan antara metode tafsir Al-Qur'an yang biasa digunakan dengan metode baru yang kami tawarkan, dengan membicarakan teks-teks Al-Qur'an .... menurut aturan lama yang sangat terkenal bahwa Al-Qur'an bisa menjelaskan dirinya[62].... para ahli dalam berbagai bidang studi Al-Qur'an akan melihat, sebelum sesuatu yang lainnya, pemahaman yang sederhana mengenai teks Al-Qur'an..." Dan; "Dengan demikian akan membebaskan pemahaman Al-Qur'an dari elemen-elemen yang asing dan cacat yang dibawa ke dalam kefasihannya".[63] Benar bahwa Bint as-Shâti' menerapkan metode Amîn al-Khûlî, namun ia lebih memilih untuk membahas hanya sebanyak 7 surah yang terlebih dahulu diseleksinya dalam jilid pertamanya tersebut daripada harus membahas secara keseluruhan. Tujuh surah yang ia tulis tersebut tercatat turun pada awal kenabian Muhammad SAW, sebelum ia berhijrah ke Madinah pada tahun 622 M, ayat-ayat tersebut tidak berisi materi hukum sebanyak periode Madinah. Surah Makiyyah ini bisa dikatakan sebagai murni "religius" ("semua berkaitan dengan esensi-esensi Islam"), dan di dalam penjelasannya tidak ada pokok-pokok hukum Islam. Surah-surah tersebut juga membicarakan nabi-nabi sebelum Muhammad atau mengenai sejarah zaman nabi-nabi tersebut. Hukum Islam diidentifikasi secara umum sebagai perintah-perintah Allah, dan kemungkinan-kemungkinan inovasi di bidang ini mungkin sangat menarik perhatian para pelaku bid'ah. Seperti yang digambarkan

---

62. Ar.: *Qawlat as-salaf as-sâlih "Al-Qur'ân yufassir ba'duh ba'd"*.

63. Bint as-Shâti', *At-Tafsîr al-Bayânî*, i, 14.

oleh nasib yang dialami Khalafallâh, hal yang sama akan terjadi jika menerapkan pernyataan yang tidak konvensional terhadap nabi-nabi sebelum Muhammad. Sebab itu tampak sekali bahwa Bint as-Shâti', dengan menyeleksi hanya tujuh surah tersebut, secara sadar menghindari diri untuk membahas persoalan-persoalan yang akan menimbulkan konflik dengan kebanyakan Muslim konservatif. Dia menginginkan agar para pembaca memberikan perhatian serius terhadap metode tafsirnya, dan tidak terhadap cara pandang lainnya, baik yang kebetulan ia miliki ataupun yang tidak.

Bukan tanpa risiko upaya untuk menafsirkan di antara garis-garis tersebut, tetapi pembahasannya tentang dua topik dalam penafsirannya tentang surah 93 jelas menunjukkan kehati-hatiannya terhadap bagian-bagian tertentu untuk tidak mengarahkan perhatian pembaca pada gagasan-gagasan yang tidak lazim dan tidak konvensional yang secara tidak langsung mempunyai kaitan dengan gagasan Bint as-Shâti' mengenai metode tafsir Al-Qur'an yang baik. Dalam penafsirannya tentang surah 93, Bint as-Shâti' berbicara panjang lebar mengenai persoalan kata sumpah (*qasam*) dalam Al-Qur'an. Banyak surah, termasuk surah 93, diawali dengan *qasam* yang sering mengundang tanda tanya kita ("Demi waktu dhuha", atau "Demi buah thin dan zaitun", dan lain-lain,[64]) yang sulit untuk ditafsirkan kalaupun sama sekali mungkin untuk menerapkan pengertian di balik *qasam-qasam* tersebut. Dalam pembahasannya yang panjang lebar tentang *qasam-qasam* ini Bint as-Shâti' tidak menyebutkan kepada kita *qasam-qasam*[65] yang sama

---

64. Terjemahan Bell, Al-Qur'ân surah 95:1.

65. Bint as-Shâti', *op cit.*, 18 ff.

yang juga seringkali dipergunakan oleh para penyair, ahli sihir, peramal pada zaman Nabi Muhammad SAW. Ia tentu banyak mengetahui hal ini, sebab Th. Nöldeke menyebut pemakaian *qasam-qasam* tersebut oleh para pemuja berhala (pagan) dalam buku *Geschichte des Qoran*-nya[66]. Bint as-Shâti' tidak mendiskusikan persoalan ini, suatu diskusi yang mudah menimbulkan kecurigaan mengenai ortodoksi kepercayaan peneliti gaya sastra Al-Qur'an dan keunikan bahasanya, yang merupakan salah satu dogma Islam yang sangat dihormati.

Topik kedua yang tampaknya dibahas dengan ketelitian luar biasa oleh Bint as-Shâti' adalah mengenai *asbab an-nuzûl* dari surah-surah tersebut. Hampir semua penafsiran mengaitkan surah 93 dengan keputusasaan Nabi SAW karena tidak menerima wahyu Tuhan. Ayat ketiga dalam surah 93 ini berbunyi *"Tuhanmu tidak akan meninggalkanmu, dan tiada (pula) benci kepadamu"* yang secara umum diduga menyinggung periode panjang[67] saat Nabi Muhammad SAW tidak menerima wahyu, dan hal ini menyebabkan kegusaran hatinya dan membuatnya menjadi bahan ejekan penduduk Mekah yang memusuhi ajarannya. Beberapa tafsir mengatakan bahwa periode kosongnya wahyu ini disebabkan oleh kehadiran dua anak anjing[68] yang dibawa oleh cucu Muhammad, yakni Hasan dan Husen ke dalam rumah keluarga Nabi SAW. Sebab, sebagaimana kepercayaan tradisional[69], malaikat tidak akan memasuki rumah

---

66. Th. Nöldeke, *Geischichte des Qoran*, i, 75 dan beberapa referensi lain.

67. Disebut juga *fitra*.

68. Ar. *garw*.

69. A.J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, "Malaikat tidak mau memasuki rumah yang di dalamnya ada anjing, patung atau kotoran manusia". (hlm. 22 & 60).

yang di dalamnya dipelihara anjing, kehadiran dua anak anjing ini menghalangi malaikat Jibril, yang menurut keyakinan Muslim sebagai malaikat menyampaikan wahyu dari Allah SWT, untuk masuk ke rumah Nabi SAW. Akibatnya, Muhammad tidak menerima wahyu untuk beberapa lama. Bint as-Shâti' mengutip banyak tafsir dalam pembahasannya tentang *asbab an-nuzul* surah ini, dan menjelaskan bahwa periode adanya wahyu dan tidak adanya wahyu bertukar seperti adanya siang di satu sisi dan malam di sisi lainnya (sebagaimana yang disebutkan dalam dua ayat pertama dari surah ini), tetapi ia tidak menyebutkan bahwa tafsir-tafsir yang dikutipnya itu berisi tentang cerita dua anak anjing yang dibawa oleh Hasan dan Husen tersebut[70], hanya pada akhir analisisnya terhadap surah tersebut ia secara singkat menyebut "cerita tentang dua anak anjing"[71] yang bagaimanapun telah diketahui secara luas, tetapi, Bint as-Shâti' melanjutkan, tidak memberikan sumbangan khusus kepada umat Islam yang dapat diperoleh dari surah 93. Di samping itu, ia menambahkan, karena Al-Qur'an itu sendiri tidak menyinggung tentang sejarah anak anjing tersebut dan teks dalam surah ini pun sudah cukup jelas, maka kita tidak membutuhkan penambahan penafsiran semacam itu. Bint as-Shâti' tidak mengatakan bahwa sejarah itu (dan kisah-kisah yang semacamnya yang ada dalam tafsir-tafsir Al-Qur'an) tidak "benar". Hal tersebut hanyalah pengkait-kaitan mereka saja ketika menjelaskan Al-Qur'an dan, dikatakan oleh Bint as-Shâti, timbul sebagai akibat keraguan mereka saja.

---

70. Bint as-Shâti', *op cit*, 17-8.

71. *Ibid.*, 30.

Sifat yang literal dan tidak adanya karakter teologi dan keutamaan religius dari tafsir Bint as-Shâti' ini juga tampak dari cara yang digunakannya dalam dua buku yang diterbitkan Dar al-Ma'arif, salah satu penerbit terbesar di Mesir. Keduanya diterbitkan dalam bentuk sebuah seri yang disebut *Maktabat ad-Dirâsât al-Adabiyya* (Kepustakaan Studi Sastra), yang merupakan monograf tentang puisi-puisi Arab, studi literer secara umum mengenai novel di Mesir; *Seribu Satu Malam; Nil dalam puisi Mesir; Sastra Syiria; dan lain-lain.*) serta beberapa jilid mengenai literatur non-Arab (judul-judul sastra Yunani dan Persia).

"Setiap bahasa memiliki *masterpieces*-nya", Bint as-Shâti' mengawali penafsirannya, "yang dianggap sebagai contoh-contoh terbaik....dari seni pengucapannya (*al-fann al-qawli*)."[72] Bagi generasi-generasi setelah Bint as-Shâti', mahasiswa maupun pengajar yang mendalami studi-studi kesusastraan Arab mereka dihadapkan dengan *Mu'allaqât, Naqâ'id, Mufaddaliyât,* contoh-contoh terkenal dari puisi-puisi anggur, elegi-elegi dan puisi-puisi cinta[73] dan seterusnya, tetapi "keasyikan tersebut akan membuat kita melupakan diri dari Al-Qur'an, sebagai *kitâb al-Arabiyya al-akbar* (kitab bahasa Arab yang terbesar)".[74] Di universitas-universitas, menurut Bint as-Shâti', studi Al-Qur'an pada umumnya masih tradisional dan belum beranjak dari batasan-batasan tafsir tradisional. Bagaimanapun juga, setelah Amîn al-Khûlî menyatakan pentingnya melakukan studi Al-Qur'an sebagai teks sastra (*nash adabî*), Bint as-

72. *Ibid.*, 9.

73. Ar.: *mashhûr al-khamriyyât....wa-l-marâihî....wa-l-ghazaliyyât.*

74. *Ibid.*, 9.

Shâti' menolak pendekatan tradisional yang dianggapnya terlalu sempit. "Tetapi", ia mengeluh, "*tafsir sastra Al-Qur'an (at-Tafsîr al-adabî li-l-l-Qur'ân)* hingga sekarang masih saja terkurung oleh domain tafsir Al-Qur'an yang ada, bagaimanapun hal itu sudah harus dipindahkan ke bidang-bidang studi sastra (*majal ad-dars al-adabî*) bersama dengan *Mu'allaqât, Mufaddaliyyât*, dan *Naqâ'id*..."[75]

Bint as-Shâti' telah membuktikan kompetensinya sebagai seorang filolog dengan karyanya mengenai puisi Abû al-'Alâ' al-Ma'arrî (w. 1058).[76] Juga karyanya tentang Al-Qur'an memiliki nilai tinggi. Di awal setiap karya tafsirnya, ia selalu mengemukakan suatu bahasan yang rinci tentang lafadz-lafadz yang dipakai di dalam teks Al-Qur'an dan memberikan kemungkinan-kemungkinan maknanya. Untuk tujuan ini ia mengemukakan bahan-bahan yang relevan berasal dari tafsir-tafsir Al-Qur'an dan kamus-kamus bahasa Arab klasik. Adanya paralel dalam Al-Qur'an itu sendiri, yang ia analisis dengan menggunakan pengertian biasa, baginya merupakan unsur yang mengarahkan ke pencarian tingkat yang berarti terhadap satu makna maupun makna-makna lainnya. Pensejajaran makna yang secara timbal-balik terkadang eksklusif dan kontradiktif, yang sering terdapat di dalam tafsir-tafsir lama, tidak memuaskan Bint as-Shâti'. Diletakkan pada konteksnya, ia menjelaskan, lafadz apa pun hanya mempunyai satu makna, sekalipun kamus memberikan makna lafadz tersebut

---

75. *Ibid.*, 9-10.

76. *Risâlat al-Ghufrân li-Abi 'Alâ' al-Ma'arri wa-ma'a-hâ nass muhaqqaq min Risâlat ibn al-Qârih, tahqiq 'A'isha 'Abd ar-Rahmân*, Kairo, 1950, (Tesis, ini beberapa kali cetak ulang)

dengan selusin makna ataupun lebih.[77]

Garis-garis dari reportoir penyair-penyair Arab klasik sekarang maupun yang akan datang bisa disumbangkan untuk membuktikan makna sebuah lafadz dalam tafsir Bint as-Shâtî'. Dalam pemilihannya terhadap ayat-ayat, bagaimanapun, Bint as-Shâti' selalu tidak senang. Sebagai contoh, penafsiran ayat yang berasal dari Abû al-Aswad ad-Du'alî (w. 688) yang digunakan untuk membuktikan terjadinya *wada'a* "meninggalkan" dalam bahasa Arab klasik, diragukan keasliannya. Hal tersebut ditemukan dalam kamus Al-Jauharî pada judul *wada'a*, dan di dalam satu bab tentang *Abû al-Aswad* dari karya Ibnu Qutaybah, *Kitâb as-Shi'ir wa as-Shu'arâ'*, tetapi hal ini tidak dibahas dalam *Dîwân*-nya Abû al-Aswad.[78]

Bint as-Shâtî' percaya bahwa studi secara cermat terhadap sajak (*rhyme*) Al-Qur'an akan menunjukkan bahwa tidak ada lafadz di dalam Al-Qur'an yang hanya mengandung persoalan-persolan persajakan saja: tetapi ia selalu mengandung makna tertentu, dan tak pernah sajaknya, yang menghasilkan penggunaan dari lafadz yang diberikan pada akhir kalimat atau ayat.[79] Kalaupun hal ini benar,

77. Bint as-Shâtî , *At-Tafsir al-Bayâni*, i, 24: *"wa-lâ budâ min fasl fi hâdhâ alladhî fih, li-annahû idhâ kânâ al-lafz lughatân yahtamil akthar min ma'na `ulâ mâ dhakarû fi "duhâ" wa "saja" -- fa-inna al-balâgha la tujiz illa ma'nâ wâhid fi-l-maqâm al-wâhid."* Meskipun demikian, dalam *Seven Types of Ambiguity*-nya William Empson, (Pelican Book) beberapa contoh dapat menggambarkan bahwa hal itu dapat saja tidak benar, sebagai contoh pada halaman 189: *"The earth doth like a snake renew/ Her winter weeds outworn;"* (Shelley). "Weeds berarti kedua `garments', khusus bagi para isteri, seperti tua dan mengusap kulit ular, dan `vegetation', dikhususkan tumbuh-tumbuhan yang keras dan kasar semacam itu untuk melewati musim dingin". (W. Empson).

78. Abû al-Aswad ad-Du'alî, *Dîwân*, Bagdad, 1954. Ayat itu disebutkan dalam catatan kaki pada halaman 195 dan dirancang sebagai bagian *Shadhah*, "palsu". Ayat itu juga disebut dalam *Khizânat al-Adab*, ii, 350.

79. Bint as-Shâtî', *At-Tafsîr al-Bayânî*, 6.

argumentasi-argumentasinya sangat lemah. Sebagai contoh, tiga ayat terakhir dari surah 93 diakhiri dengan *taqhar* (janganlah kamu sewenang-wenang); *tanhar* (janganlah kamu menolak); dan *haddith* (hendaklah kamu menyebut-nyebutnya). "Apabila retorika Al-Qur'an", tulis Bint as-Shâti', "merupakan subyek dari keadaan bersajak, maka kata terakhir itu juga akan terlihat bentuk sajaknya seperti akhir-akhir ayat sebelumnya. Mengapa teks ayat tersebut tidak diakhiri dengan lafadz *khabbir* (beritahukanlah olehmu)?"[80] Terlepas dari logika yang tidak lazim dari bahasan Bint as-Shâti', kosa kata Al-Qur'an yang tidak memuat kata kerja *khabbara* (memberitahukan) sebagai suatu pandangan dalam daftar kata Al-Qur'an akan menunjukkan padanya, tidak adanya sajak itu. Kedua, *khabbir* bukanlah *sajak* yang cocok dengan *taqhar* dan *tanhar*, sekalipun dengan mengesampingkan *vokal* kedua dari belakang, yang, apalagi bertentangan dengan ketentuan (purwakanti) Al-Qur'an.

Pernyataan-pernyataan di atas tidak mengurangi arti penting tafsir Bint as-Shâti', dari mana para orientalis Barat bisa mengambil keuntungan dalam upaya mereka memahami ataupun menerjemahkan Al-Qur'an. Misalnya, Regis Blachere mengatakan dalam sebuah catatan kaki pada terjemahannya terhadap ayat pertama surah 93: *"Ad-duhâ", "clarte diurne", s'oppose ici a "nuit" at n'a donc pas son sens habituel de "clarte matinale"*."[81] Tampaknya selalu ada risiko jika kita mempunyai asumsi bahwa sebuah lafadz dapat

---

80. *Ibid.*, 29.

81. *Le Coran (al-Qur'ân) traduit de l'arabe par Regis Blachere, Professeur ala Sorbonne*, Paris, 1957, 655.

digunakan dengan arti yang lain dari arti yang biasa dipahami. Dalam penafsirannya atas surah 93 Bint as-Shâti' memperlihatkan bahwa *ad-duha* dalam ayat ini mempunyai makna yang biasa dipahami selama ini, yakni pagi yang cerah, dan ia menunjukkan bagaimana kesalahpahaman demikian menimpa Regis Blachere. Dalam memahami ayat kedua dari surah 93 ini Regis Blachere kembali menjadi korban dari kebingungan lama di dalam tafsir-tafsir klasik Al-Qur'an. Ia menerjemahkan ayat tersebut sebagai *"Par la Nuit quand elle regne"* —dan adalah benar bahwa "mengendalikan" bunyi-bunyian adalah suatu yang sangat cocok dilakukan pada waktu malam. Seandainya tidak pernah terdengar dalam bahasa Perancis, bagaimanapun, ada beberapa alasan untuk melekatkan terjemahan yang demikian. Bint as-Shâti' dalam tafsirnya menjelaskan mengapa kamus-kamus klasik ragu-ragu ketika menerjemahkan makna *saja*, lafadz yang diterjemahkan dengan *regne* oleh Regis Blachere, yang hanya sekali dalam Al-Qur'an. Konteks itulah yang mendorongnya untuk menyimpulkan bahwa lafadz itu makna sebenarnya adalah "sunyi". Terakhir, mengenai lafadz *akhirah* "hari akhir" atau "masa depan" (yang muncul dalam ayat keempat surah 93) juga tambah memperjelas. Dengan bantuan adanya kesejajaran dalam Al-Qur'an dan konteks dari bagian-bagian tertentu ia menegaskan bahwa lafadz *akhirah* ini tidak perlu mempunyai konotasi-konotasi "eskatologi" dan dapat diartikan secara sederhana dengan "masa yang akan datang".

Contoh-contoh yang disebut itu bisa menciptakan kesan bahwa, sebagaimana para pendahulunya, misalnya, Ibnu Abbâs dan As-Sijistânî, Bint as-Shâti' lebih mempunyai perhatian utama untuk menetapkan makna yang pasti dari setiap lafadz dalam Al-Qur'an. Kesan ini, bagaimanapun

juga, tidak selamanya benar. Perhatian Bint as-Shâti' lebih dari sekadar kosa kata Al-Qur'an. Ia memiliki pandangan yang terbuka terhadap pembagian-pembagian dalam periskop-periskop, struktur internalnya dan hubungannya satu sama lain. Bahwa perhatian Bint as-Shâti' lebih dari sekadar kosa kata Al-Qur'an dapat digambarkan dengan teori yang ia terapkan pada pembahasan tentang *qasam* dalam Al-Qur'an.

Qasam-qasam yang penuh tanda tanya ini, yang biasanya terdapat di awal beberapa surah dipahami sebagai petunjuk-petunjuk ilahiah demi kebesaran objek-objek yang dijadikan sumpah dengan, *"li-Ta'zîm al-Makhlûqât"*, "membesarkan segala ciptaan". Teori yang diterima oleh para tokoh seperti Ibn Qayyim al-Jawziyyah dan Muhammad Abduh (w. 1905), menurut Bint' as-Shâti' tidak memuaskan. Jika Al-Qur'an ingin menegaskan kemahabesaran Allah dengan menyebutkan kehebatan ciptaan-Nya, hal ini tentu diungkapkan secara eksplisit, adanya penyebutan sumpah-sumpah yang asing terhadap sesuatu yang diciptakan (bahkan penciptaan sesuatu yang lebih kecil adalah suatu keajaiban besar) tidak memadai dengan bagian-bagian kebesaran ciptaan-Nya.

Demikianlah Bint' as-Shâti menganggap *qasam* dalam Al-Qur'an merupakan sebuah gaya bahasa untuk memberikan perhatian sepenuh mungkin kepada sesuatu yang terbuka bagi tanggapan panca indera,[82] dan umumnya memiliki beberapa karakteristik yang bersifat spiritual[83] dan yang tidak diekspresikan dalam *qasam* itu sendiri. *Qasam-qasam* yang menggunakan sebutan demi "waktu

---

82. Ar. *hissi*.

83. Ar. *ma'nawi*.

siang hari" dan "cahaya terang" mengandung makna wahyu dan petunjuk Allah; sedangkan qasam dengan sebutan demi "waktu malam" dan "kegelapan" bermakna dikaitkan dengan keburukan-keburukan dan paganisme (keberhalaan), demikian menurut teori ini, yang diakui oleh Bint as-Shâti' sangat orisinil.[84]

Dalam kasus surah 93, Bint as-Shâti' menjelaskan bahwa dalam dua ayat pertama dari surah ini Al-Qur'an menyebutkan dua fenomena yang silih berganti: "Demi waktu pagi ketika bercahaya terang, dan demi waktu malam apabila telah sunyi". Pada tiga ayat berikutnya ada dua lagi fenomena silih berganti yang penting disebutkan: periode kosongnya wahyu dan periode pewahyuan. Pada ayat 7-8, lebih lanjut, ditekankan makin turunnya posisi material manusia. Dalam kasus surah 79 Bint as-Shâti' menawarkan teori pemecahan yang menarik terhadap masalah kata sumpah yang sangat pelik yang terdapat pada awal ayat-ayat dalam surah ini:

> "Demi (malaikat-malaikat) yang mencabut (nyawa) dengan keras / Dan (malaikat-malaikat) yang mencabut (nyawa) dengan lemah lembut / dan (malaikat-malaikat) yang turun dari langit dengan cepat / dan (malaikat-malaikat) yang mendahului dengan kencang / dan (malaikat-malaikat) yang mengatur urusan dunia / (Sesungguhnya kamu akan dibangkitkan) pada hari ketika tiupan pertama menggoncangkan alam."[85]

Bînt as-Shâti' menganggap ayat-ayat ini sebagai sebuah gambaran tentang hari peradilan —di sini ia setuju dengan semua mufassir lain— dan ia memahami lima ayat yang

---

84. Bint as-Shâti', *Al-Tafsîr al-Bayâni*, i, 18-23.

85. Terjemahan Bell.

pertama surah 79 ini sebagai sebuah deskripsi tentang fenomena kongkret, yakni, bagaikan deru suara tapak kaki sekawanan kuda.[86] Teks bahasa Arab, berdasarkan penjelasan tersebut, dan tentang suara sekawanan kuda itu, walaupun sudah jarang didengar di kota-kota modern, namun hal itu merupakan kiasan yang pas mengenai hari akhir. Kiasan itu bisa mengesankan orang-orang kafir Mekah, terhadap siapa surah ini ditujukan, daripada gambaran mengenai malaikat-malaikat, yang menurut al-Baydawi, diharap bisa mengesankan penduduk Mekah tersebut.

Bint as-Shâti' tidak mengklaim kebenaran final dengan makna "riil" Al-Qur'an tersebut, tetapi salah satu keuntungan yang dapat diperoleh dari studi karya-karya Bint as-Shâti' dan Amîn al-Khûlî tentunya akan sama, jika tidak dikatakan mengungguli, keuntungan-keuntungan yang diperoleh dari studi tafsir-tafsir klasik Al-Qur'an, yang tingkat pentingnya tampaknya dihargai tinggi oleh para sarjana Barat.

Tidak semua tafsir filologi modern sepenting karya-karya yang ditulis Bint as-Shâti'. Banyak mufassir "filologis" modern yang membatasi diri hanya dengan meniru apa yang dilakukan az-Zamkhsyarî (w. 1144) atau, lebih buruk lagi, meniru saja salah satu dari karya para peniru tersebut. Mufassir filologi yang sejati memang sangat jarang. Kebanyakan karya tafsir merupakan suatu bentuk campuran dari jenis tafsir, kendati begitu semua karya tentang Al-Qur'an berisi diskusi-diskusi filologis secara luas. Bahkan sebuah tafsir yang mengaitkan antara Al-Qur'an dan "ilmu pengetahuan" modern; seperti karya

86. Bint as-Shâti', *Al-Tafsîr al-Bayânî*, I, 13-ff.

Hanafî Ahmad, sedikit-banyak berisi bagian-bagian yang bersifat "filologis". Dalam buku-buku sekolah dan tafsir-tafsir Al-Qur'an yang bersifat populer filologi Al-Qur'an, bagaimanapun, mendapat perhatian yang sangat besar. Kenyataan bahwa pembicaraan materi filologis hampir semuanya bersifat tradisional dan tergantung semata pada hasil karya az-Zamakhsyarî, barangkali karena adanya fakta bahwa di antara sarjana Muslim modern hanya ada sedikit penelitian independen yang telah dilakukan mengenai persoalan-persoalan filologi Al-Qur'an. Namun, orang harus ingat bahwa rata-rata kalangan Muslim Mesir modern, karena latar belakang pendidikan dasar maupun menengahnya, lebih memahami secara baik masalah-masalah filologis yang dimunculkan oleh Al-Qur'an daripada rata-rata orang-orang Kristen Barat terhadap teks dan masalah-masalah filologi Injil.

Bab 5

PENAFSIRAN AL-QUR'AN PRAKTIS

RASYÎD RIDÂ (w. 1935), "murid terkemuka" Abduh[1], secara umum dianggap sebagai pewaris pertama[2] dalam hal tafsir praktis Al-Qur'an. Namun, seperti telah dikemukakan terdahulu[3], ada beberapa perbedaan antara penafsiran Abduh dan Ridâ. Hal ini diakui sendiri oleh Rasyîd Ridâ ketika ia menulis aktivitas-aktivitas pribadinya: "Ketika saya harus berkarya secara independen, setelah Abduh wafat, saya menyimpang dari metode yang diterapkannya dengan membahas teks Al-Qur'an secara lebih terperinci[4]...saya berupaya keras untuk memberikan jalan keluar terhadap kontroversi-kontroversi pada masa lampau yang telah memecah belah ulama.... saya lebih mencurahkan perhatian pada pemecahan yang harus ditemukan

---

1. Demikian menurut C.C. Adams, *Islam and Modernism*, h. 177.

2. Abd. al-'Azim Ahmad al-Ghubâshî, *Ta'rikh al-Tafsir*, 163: *al-wârith al-awwal*...

3. Bandingkan dengan h. 32.

4. Ar.: *Lammâ istaqlatu bi-l-'amal... khâlaftu manhajah... bi-l-tawassu'*...

secepatnya oleh umat Islam masa kini..."[5]

Bagaimanapun, pada kenyataannya orang yang memberikan perhatian dengan porsi yang paling besar terhadap Abduh adalah Muhammad Mustafâ al-Marâghî(w. 1945)[6]. Seperti halnya Àbduh, al-Marâghî juga merupakan anggota Dewan Pembaruan Universitas al-Azhar (*Lajnat Islâh al-Azhar*)[7]. Salah satu karya yang dihasilkan dewan ini di dalam penyebaran hukum (*promulgation of law*) pada 16 November 1930, di antara hal-hal lainnya adalah membagi al-Azhar ke dalam tiga fakultas baru, yaitu: Fakultas Hukum Islam (*Syari'ah*), Fakultas Teologi (*Ushuluddin*) dan Fakultas bahasa Arab (*al-Lughah al-'Arabiyyah*)[8]. Al-Marâghî menjadi rektor al-Azhar selama dua periode, dari Mei 1928-Oktober 1929, dan April 1935 hingga ia meninggal pada 22 Agustus 1945.[9] Tidak seperti Ridâ, al-Marâghî menyatakan bahwa penerjemahan Al-Qur'an itu diperbolehkan.[10] Sebagaimana para reformis konservatif yang datang belakangan, perhatiannya pada hukum Islam sebagai sebuah sistem legal dalam pengertian kata tersebut di Barat, sangat terbatas. Sebagai contoh, ia berkeberatan digolong-

---

5. Lihat kata pengantar Rasyid Ridâ dalam *Tafsîr al-Manâr*, i, h. 16.

6. Tak diragukan lagi, Muhammad Mustafâ al-Marâghî, dosen di *Dâr al-Ulûm*, adalah orang yang menuliskan tafsir filologi Al-Qur'an pada tahun 1945 dengan sangat cermat, lengkap dan terpenting. Edisi ketiga dari karyanya ini diterbitkan tahun 1962 dalam tiga jilid, yang masing-masing setebal 200 halaman. karyanya ini diberi judul yang cukup simpel, *Tafsîr al-Marâghî*. Meskipun tidak dikatakan dalam pengantar tafsir ini kemungkinan besar ditulis untuk mahasiswa-mahasiswa Dâr al-Ulûm, sebagaimana yang diindikasikan dalam gaya dan isi tafsir ini, jadi jelas bukanlah suatu karya yang orisinil.

7. Bandingkan Anwar al-Jundî, *Tarajim al-'Alam al-Mu'asirin*, h. 430.

8. Bandingkan juga *EI2*, "Azhar", i, h. 818.

9. Anwar al-Jundi, *Ibid.*, h. 431.

10. Bandingkan M. M. al-Marâghi, *Bahts fi Tarjamat Al-Qur'an wa Ahkamuha*, Kairo, 1335 H/1936 M

kan sebagai anggota dari salah satu madzhab hukum Islam.[11]

Sebagaimana Abduh, Al-Marâghî tidak menulis tafsir Al-Qur'an yang lengkap. Ia hanya membuat sejumlah kuliah tafsir yang singkat mengenai ayat-ayat Al-Qur'an yang telah diseleksi sebelumnya.[12] Beberapa diantaranya tidak diterbitkan oleh al-Marâghî sendiri, tetapi oleh kolega-koleganya yang lebih muda seperti Farid Wajdi dan Mahmûd Shaltût. Kuliah-kuliah ini, pada awalnya disampaikan di masjid-masjid di Kairo selama bulan Ramadhan 1937 hingga 1943 M, dan dibacakan lebih seperti khotbah-khotbah daripada seperti tafsir-tafsir, sehingga sangat populer di Kairo pada saat itu.

Al-Marâghî menganggap berguna jika kita menyatakan kebesaran makhluk (ciptaan) yaitu untuk menggambarkan Kemahabesaran Khalik-nya. Ia juga menganggap perlu pengetahuan secukupnya terhadap "ilmu pengetahuan modern" sebagai prasyarat penting bagi seorang mufassir Al-

---

11. Bandingkan umpamanya Ad-Dhahabî, *Al-Tafsir wa al-Mufassirûn*, iii, h. 272: *Lâ yaqif 'inda mahhab mahsus*. Statemen-statemen para pembaru (reformer) kontemporer mengenai keengganan mereka terhadap keterikatan kepada madzhab hukum Islam tertentu hanya bisa diinterpretasikan sebagai tanda ketidaksukaan terhadap seluruh interpretasi-interpretasi legalistik tentang Islam dan doktrin kewajiban-kewajibannya. Ini tidak berarti bahwa mereka, tidak mengakui bahwa ibadah-ibadah mereka mengikuti madzhab Syafi'i atau Hanafi saja misalnya.

12. Sebuah bibliografi yang sebegitu jauh tidak dikumpulkan dalam satu jilid bisa ditemukan dalam Ad-Dhahabí, op cit., iii, h. 257-260. Al-Marâghî membahas tentang Al-Qur'an 42:13-4 (1356); 6:151-3 (1356); 2:183-6 (1356); 8:24-9 (1357); 49 (1358); 57 (1359); 31 (1360); 6:160-5 (1361); 7:199-206 (1361); 41:30-4 (1361); 7:1-9 (1362); 11:112-123 (1362); 4:58-9 (1363); 13:17 (1363); 28:83-8 (1363); 25:1-10 (1360); 15:63-77 (1359); 103 (1361). Tiga yang terakhir dari kuliah ini dijadikan rujukan dalam pertemuan Asosiasi Pemuda Muslim (*Moslem Young Mens's Association*)

Qur'an kontemporer.[13] Meskipun demikian, ia menolak penafsiran-penafsiran ilmiah: "Umat Islam harus membiasakan membahas iman dan hukum Islam; karena pada saat ini, bagaimanapun, ada penyakit dalam bentuk lain (*marad âkhar*) yang tengah melanda mereka: Mereka ingin menguraikan Al-Qur'an menurut teori-teori ilmu pengetahuan — yang benar atau tidaknya bisa dibuktikan... hal ini merupakan bahaya besar bagi Al-Qur'an...karena teori-teori tersebut tidak semuanya cocok diambil untuk menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an".[14]

Karena kuliah-kuliah al-Marâghî ini disampaikan selama bulan suci Ramadhan, bulan pelaksanaan puasa bagi umat Islam, maka sebagian besar isinya menyangkut masalah puasa dan keutamaan-keutamaannya. Kendati demikian, isi dan gaya tipikal khotbah-khotbahnya seperti tafsir Al-Qur'an yang datang belakangan, seperti karya-karya Sayyid Qutb[15] dan Mahmûd Shaltût. Sebagai contoh, al-Marâghî dengan cepat mengambil generalisasi ketika membahas ayat 2: (179) 183: *"Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa...."*[16].

Di sini al-Marâghî menyatakan: "Puasa merupakan salah satu dari lima rukun Islam. Ibadah ini merupakan latihan penempaan jasmani dan moral serta penyucian batin

---

13. Al-Marâghi, *Tafsir Sûrat Luqmân*, h. 12. (Al-Qur'an 31). (*Ad-Durûs ad-Diniyyah*).

14. Al-Marâghi, *Tafsir Sûrat al-Hujurat*, h. 42 (Al-Qur'an 49) (*Ad-Durûs ad-Diniyyah*).

15. Karya *Tafsir Sayyid* Qutb, *Fi Dzilâl Al-Qur'ân* (Dalam Naungan Al-Qur'ân), terdiri dari tiga jilid, masing-masing berjumlah 200 halaman, hampir-hambir bukan merupakan tafsir Al-Qur'an dalam pengertiannya yang ketat, tetapi lebih merupakan kumpulan besar khotbah-khotbah keagamaan.

16. Terjemahan Bell

(spiritual). Untuk mengekang hasrat-hasrat jasmaniah (hawa nafsu)....mencegah keserakahan dan memperkokoh hubungan dengan Allah SWT...dalam kehidupan kita di dunia ini banyak hal yang mungkin saja terjadi, misalnya, kemelaratan setelah kekayaan, sakit setelah sehat, terhina setelah kemasyhuran....ketika tertimpa kemalangan-kemalangan tersebut, seseorang tentu membutuhkan benteng kekuatan untuk menghadapinya....dan seterusnya, atas kemahabijaksanaan-Nya , Allah membuat ikatan-ikatan kesetiaan sebagai alat untuk memperkuat tubuh dan akal-pikiran...[17] dan seterusnya, sebaik pandangan seorang pendeta Kristen yang berhasrat sekali untuk menciptakan kekuatan pada jiwa para jemaatnya.[18]

Penafsiran yang memberi segi-segi praktis sangat besar oleh Amîn al-Khûlî[19], cendekiawan Mesir yang pada tahun 1941-1942 memberikan kuliah-kuliah mengenai pokok-pokok Al-Qur'an yang disiarkan melalui Radio Mesir. Dia menyebut ceramah-ceramahnya dengan "an echo of literary exegesis" ("gema penafsiran sastra").[20] Dalam kajian ini al-Khûlî tidak membahas lafadz-lafadz atau ayat-ayat Al-Qur'an secara satu per satu, begitu pula dalam membahas surah atau kelompok-kelompok surah Al-Qur'an, karena ia menganggap hal demikian "tidak akan dapat mene-

---

17. Ad-Dhahabi, *op cit.*, h. 263. Kutipan-kutipan ini disadur dari kajian-kajian tafsir al-Marâghî sepanjang Ramadhan 1357 H., h. 6-7.

18. Penerapan yang sama dilakukan terhadap pendeta-pendeta seperti Dr. B. Graham, lepas dari sejumlah kecil nama tokoh-tokoh Palestina yang biasanya dikutip Graham pada akhir khotbah-khotbahnya. Kebanyakan dari kata-katanya begitu umum sifatnya, hal yang secara sama bisa dikatakan oleh seorang pengajar di al-Azhar.

19. Bandingkan dalam kitab *Min Hudâ Al-Qur'ân*-nya Amîn al-Khûllî.

20. Amîn al-Khûlî, *Min Huda Al-Qur'ân: al-Qadâ...ar-Rasûl*, 8: *"sadd li-t-Tafsîr al-adabî"*.

mukan sesuatu yang penting dalam Al-Qur'an"[21], tetapi ia menerapkan metodenya sendiri terhadap topik-topik yang bersifat umum ("Apa tujuan hidup kita di dunia ini?") yang diterapkannya pada seluruh Al-Qur'an.[22] Terkadang penafsiran demikian dilakukan dengan cara yang kurang lebih menggunakan pengibaratan terhadap topik-topik riskan saat itu yang pembicaraannya secara bebas, karena alasan-alasan politik, tidak diperbolehkan oleh pemerintah. Contoh bentuk penafsiran ini terakhir dapat ditemukan dalam artikel-artikel tafsir yang dipublikasikan oleh Abdul Rahmân al-Bannâ dalam harian umum Kairo, *Al-Jumhuriyyah*[23] tahun 1959.

Di penghujung November 1959, Abdul Rahmân al-Bannâ, saudara sekandung dari pendiri organisasi *al-Ikhwân al-Muslimîn*[24] mulai menulis kolom semi-harian dalam *al-*

---

21. *Ibid.*, h. 11 : *"dzâlika la yulâim ahammiyat al-Kitâb..."*

22. *Ibid.*, h. 10.

23. Banyak sekali harian umum Mesir yang secara teratur mempublikasikan artikel-artikel Al-Qur'an atau penafsirannya. Misalnya, dalam *Al-Ahrâm* yang diasuh oleh Bint as-Shâti'.

24. Organisasi-organisasi keagamaan di Mesir pada umumnya selalu dikontrol oleh pemerintah. Perkumpulan-perkumpulan kaum mistis (sufi), organisasi-organisasi pemuda dan sheikh-sheikh al-Azhar selalu loyal mengikuti aturan-aturan yang mendukung pemerintah Mesir, terkecuali organisasi *Ikhwânul Muslimîn;* mereka cenderung tidak mendukung pemerintah. Dr. R. P. Mitchel, sejarawan dan orientalis asal Amerika, telah menerbitkan sebuah studi komprehensif tentang organisasi ini pada tahun 1969.
Fenomena sejarah *Ikhwânul Muslimîn* ini penuh diwarnai dengan perjuangan, antagonisme, perlawanan dan penghukuman mati (eksekusi). Pendirinya, Hasan al-Bannâ, terbunuh pada 12 Februari 1949 (diduga dibunuh oleh seorang agen pemerintah), setelah terbunuhnya perdana menteri An-Nuqrashi Pâshâ pada 12 Desember 1948 oleh seorang anggota *Ikhwânul Muslimîn*, Abdul al-Majid Hassan (23 th.), mahasiswa kedokteran hewan, yang akhirnya dihukum mati pada 15 April 1950. Rezim Nasser menghukum gantung enam anggota *Ikhwânul Muslimîn* pada 9 Desember 1954, setelah percobaan pembunuhan Nasser pada 27 Oktober 1954; kemudian, setelah adanya dugaan konspirasi melawan rezim Nasser pada tahun 1965 dan tahun 1966, lagi-lagi, lebih dari

Jumhuriyyah. Dalam artikel ringkas ini ia menawarkan suatu penafsiran terhadap surah 49 (Al-Hujurât), dimana Al-Qur'an bicara tentang perselisihan dalam masyarakat Muslim. Masing-masing ayat dalam surah ini dibahas oleh Abdul Rahmân al-Bannâ dalam lebih dari satu artikel. Misalnya ayat 9 yang dibicarakan pada edisi 26, 27, 29, dan 30 November:

> Dan jika ada dua golongan dari orang-orang mukmin berperang maka damaikanlah antara keduanya. Jika salah satu dari kedua golongan itu berbuat aniaya terhadap golongan yang lain maka perangilah golongan yang berbuat aniaya itu sehingga golongan itu kembali, kepada perintah Allah; jika golongan itu telah kembali (kepada perintah Allah), maka damaikanlah antara keduanya dengan adil dan berlaku adillah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil.[25]

---

tiga anggota *Ikhwânul Muslimîn* dihukum gantung pada 29 Agustus 1966, salah seorang diantaranya adalah Sayyid Qutb.

Eksekusi-eksekusi ini hanyalah puncak gumpalan es: Ratusan *Ikhwânul Muslimîn* mati merana dalam kamp-kamp kerja paksa dan penjara. Hampir semenjak didirikan (1928), organisasi ini selalu terlibat diri dalam perlawanan-perlawanan terhadap kemapanan pemerintah, dan hanya mengalami "bulan madu yang sekejap" yaitu sesudah munculnya kekuatan Nasser's Free Officers. Periode hubungan antara antara pemerintah dengan *Ikhwânul Muslimîn* ini ditengahi oleh The Free Officers (sebagaimana dengan organisasi-organisasi lainnya, seperti The Wafdists (?) dan kelompok-kelompok komunis) sebelum mereka melakukan *coup d'etat* pada Juli 1952. Dalam konteks ini *Ikhwânul Muslimîn* tampaknya —sedikit-banyak— lebih mendukung pemerintahan junta (gabungan) Neguib dan Nasser.

Namun, sesudah Revolusi 1952 hubungan antara pemerintah dan *Ikhwânul Muslimîn* kembali menjadi tegang. Pada musim panas 1954 tingkat ketegangan semakin meninggi, dan mencapai kulminasinya pada upaya pembunuhan Nasser pada bulan Oktober. Sepanjang tahun ini, salah satu faksi dari *Ikhwânul Muslimîn*, yang dikomandoi oleh Abdul Rahmân al-Bannâ, saudara sekandung pendiri organisasi *Ikhwânul Muslimîn*, masih tetap "mendukung pemerintahan Junta". Menurut Dr. Mitchell, hal ini bisa dijelaskan sebagian oleh karena adanya rasa permusuhan antara Al-Hudaybi, salah seorang pemimpin *Ikhwânul Muslimîn* dan mantan hakim, dengan Abdul Rahmân al-Bannâ, yang oleh Mitchell disebut sebagai seorang "semi-partisan" (setengah pendukung) Nasser (Bandingkan Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, London, 1969).

25. Terjemahan Bell.

Dalam artikel pertamanya, Abdul Rahmân al-Bannâ menjelaskan adanya pertumpahan darah yang anarkis pada zaman sebelum kedatangan Islam. Ia memuji Muhammad SAW yang telah menetapkan suatu pemerintahan di Jazirah Arabia yang tengah kacau balau itu pada abad ke-7 M. Artikel ini tidak berbeda banyak dengan karya-karya apologetik lainnya menyangkut tema tersebut, namun karena pengutaraannya yang mau tidak mau mengingatkan orang akan cara anarki yang ada di Mesir selama tahun-tahun sebelum rezim Nasser berkuasa, perdamaian internal yang dibuat rezim itu dan kesalahan pemerintah dalam menekan aktivitas-aktivitas organisasi itu melahirkan orang-orang fanatik di dalam organisasi tersebut, al-Bannâ mengatakan:

> [Ketika Islam datang] kewajiban-kewajiban akhirnya ditentukan, hukum-hukum ditetapkan, dengan demikian manusia menjadi tahu apa hakikat hidup ini;...."Dan jika ada dua golongan dari orang-orang mukmin berperang maka damaikanlah antara keduanya". Lakukanlah! demi untuk mencegah pertumpahan darah dan melindungi hak-hak mereka! mempertahankan hidup mereka! menyelamatkan dari korupsi dan kejahatan yang merajalela! Ini adalah tugas orang-orang mukmin untuk mencegah kezaliman, mengekang orang yang melanggar batas-batas hukum, mengajak kembali orang-orang yang tersesat ke jalan kejujuran, tak ada seorang pun atau sesuatu pun yang aman hingga "terwujudnya keadilan di tengah masyarakat secara baik". Itulah sebagian dari makna ayat ini. Tidak ada sesuatu pun yang paling benar dan tidak satu pun yang bisa memberi hidayah spiritual yang baik.

Dalam artikel kedua, penulis menjelaskan bahwa ayat yang ia tuliskan ini dapat juga diajukan kepada individu-individu yang menentang orang beriman lainnya, sebab "sebuah golongan bisa saja terdiri dari satu anggota saja" Selanjutnya ia menambahkan, ayat tersebut dengan dite-

rapkan kepada golongan-golongan yang hanya satu orang anggotanya melakukan perbuatan tidak adil: "Orang-orang beriman itu bagaikan satu tubuh, ketika salah satu anggotanya merasakan suatu penderitaan (sakit), maka anggota badan lainnya merasakan *insomnia* (tidak bisa tidur) dan demam". Membaca ungkapan-ungkapan ini, orang tidak bisa tidak pasti ingat pernyataan berturut-turut oleh Hasan al-Bannâ pemimpin *Ikhwânul Muslimîn* pada waktu itu, yang tanggung jawabnya terhadap organisasi ini diabaikan karena tindakan-tindakan teroris yang dilakukan oleh anggota-anggotanya secara individual. Hal ini terjadi, sebagai contoh, setelah pembunuhan Nuqrashi Pâshâ pada tahun 1948 oleh anggota organisasi itu; dan sebuah peristiwa yang sama terjadi pada tahun 1954; ketika pimpinan *Ikhwân* tidak mampu mengendalikan para anggotanya yang melakukan usaha pembunuhan terhadap Presiden Nasser pada 27 Oktober 1954.[26] Abdul Rahmân al-Bannâ, sebagai anggota *Ikhwân* yang merasakan semacam *insomnia* atas realitas dalam periode-periode ini, menyimpulkan artikelnya sebagai berikut:

> Apabila kaum Muslimin dilanda perselisihan dan peperangan....maka merupakan suatu kewajiban bagi seluruh mukminin untuk segera menanganinya dan menetapkan jalan keluar yang adil. Memelihara perdamaian di negeri orang mukmin adalah tugas utama. Sebab negeri tersebut dipersatukan oleh satu pernyataan ayat Al-Qur'an: "Kalian adalah komunitas (masyarakat) yang satu (tunggal); Aku adalah Tuhanmu, karena itu berbuat taatlah kepada-Ku".

Kutipan terakhir ayat Al-Qur'an di atas sangat penting. Para pembaca artikel al-Bannâ yang memahami Al-Qur'an

---

26. Bandingkan R. P. Mitchel, *op cit.*, h. 70 dan 76.

di luar kepala tidak akan ragu untuk menyadari bahwa ayat yang dikemukakan itu seterusnya akan berbunyi: "Tetapi di antara mereka saling berbuat aniaya.... membiarkan mereka dalam kebimbangan untuk beberapa waktu."[27]

Memang tidak diungkapkan secara eksplisit apakah pemerintah atau *Ikhwânul Muslimîn* yang "berbuat aniaya", akan tetapi pembaca artikel al-Bannâ bisa menentukan pikiran pada pokok-pokok tersebut. Dalam artikel yang ketiga, al-Bannâ memberikan tekanan bahwa Al-Qur'an menetapkan kata "orang-orang mukmin" kepada dua golongan yang saling berperang: "Dan jika dua golongan orang-orang mukmin saling berperang ", demikian bunyi *nash* ayat ini. "Mereka adalah saudara-saudara kita yang justru menyebabkan kita terjerumus ke dalam kehinaan", demikian al-Bannâ menulis, "Tetapi hal ini seharusnya menjadi sebab yang menimbulkan kemerosotan iman kita.....Sebaliknya, justru hal itu mendorong kita lebih taat kepada *Kitâbullah*". Sulit untuk tidak memahami kalimat-kalimat ini sebagai sebuah sindiran akan adanya kesengsaraan yang melanda anggota *Ikhwânul Muslimîn* setelah pemerintah memutuskan untuk melarang organisasi mereka.[28]

---

27. Terjemahan Bell.

28. Bandingkan R. P. Mitchel, *op cit.*, -Artikel-artikel al-Bannâ telah dikumpulkan dalam *Min Ma'ani Al-Qur'an, Tafsir Surat al-Hujurat*, Kairo: tt., dari mana kutipan di atas diambil. Fenomena politik Mesir memang sangat kompleks dan tidak mudah untuk dipahami. Di samping itu sangatlah sedikit jumlah orang di luar Mesir yang mampu membaca sandi *cryptic* (yang tak jelas) dalam beberapa referensi tafsir Al-Qur'an yang membicarakan topik-topik beralur kontroversial. Namun secara khusus, sangat mungkin untuk melakukan hal demikian terhadap kasus al-Bannâ, yaitu dengan membandingkan publikasi karya Dr. R. P. Mitchell yang telah dipublikasikan tentang *Ikhwânul Muslimîn* dan sindiran-sindiran al-Bannâ.

Organisasi keagamaan di Mesir sangat banyak jumlahnya. Hampir di setiap kota atau daerah memiliki kelompok-kelompok persaudaraan kaum mistis (*thâriqah*) atau cabang-cabang Asosiasi Pemuda Muslim (*Moslem Young Men's Association*). Organisasi keagamaan ini menerbitkan jurnal periodik stensilan berisi kajian-kajian tafsir Al-Qur'an yang merupakan cuplikan dari tafsir-tafsir lama dan ceramah-ceramah sebelumnya. Mereka seringkali menyinggung peristiwa-peristiwa kontemporer dalam publikasi mereka dan karena itu sangat susah untuk dipahami.[29] Meskipun demikian, para pemimpin organisasi-organisasi keagamaan ini kurang tertarik -jika tidak dikatakan sedikit- untuk mendistribusikan media-media publikasi mereka kepada pihak yang bukan anggotanya-apalagi para orientalis. Seseorang wajib menghormati keengganan ini dan hanya dapat berharap terutama pada tafsir-tafsir Al-Qur'an bergaya khotbah yang beberapa dari isi publikasi-publikasi ini akan digunakan oleh para sejarawan dan sosiolog yang menggambarkan ajaran-ajaran dan kegiatan organisasi-organisasi ini.

Aspek terpenting dalam praktek keagamaan dalam Islam bukanlah berupa ceramah-ceramah saja, melainkan juga membaca dan mengkaji Al-Qur'an,[30] atau aktivitas-

---

29. Berdasarkan informasi lisan dari Ahmad Yusuf (Giza) dan buku terlaris Zaki Mujahid (Kairo), dikonfirmasikan pula oleh Mr. F. de Jong (Leiden), yang pernah tinggal di Mesir pada tahun 1969-1972 untuk melakukan studi tentang kelompok persaudaraan kaum mistis (*thâriqah*).

30. Kesungguhan dalam mempelajari Al-Qur'an akan menimbulkan keterpesonaan yang mendalam terhadap pedoman kaum Muslimin, Al-Qur'an, ini Rasa keterpesonaan ini merupakan sebuah motivasi utama (terkadang juga menjadi pengakuan) dalam upaya menafsirkan Al-Qur'an. (Bandingkan Sayyid Quthb, *At-Taswir al-Fanni*). Dalam kehidupan sehari-hari, Al-Qur'an senantiasa dibaca oleh kaum Muslimin, baik dalam shalat lima waktu, prosesi jenazah, upacara pernikahan dan kelahiran bayi, dan sebagainya. Dalam situasi-situasi

aktivitas organisasi keagamaan. Tetapi seluruh aktivitas religius dalam Islam bisa ditemukan dalam "doktrin kewajiban" Islam, suatu istilah yang dikemukakan C. Sno-

---

yang demikian, biasanya Al-Qur'an dibacakan oleh para *qari* yang profesional. Untuk menjadi seorang *qari* profesional, ada dua kualifikasi yang sangat penting; memiliki suara yang bagus dan mampu memahami Al-Qur'an di luar kepala. Al-Azhar memiliki lembaga Diploma bagi para *qari* profesional. Tentang Diploma dan Ujian membaca Al-Qur'an secara profesional telah dideskripsikan oleh Dr.M.Berger, orientalis Amerika, dalam karyanya, *Islam in Egypt today*, h.12-13:

> "Dengan Diploma ini, para *qari* dipilih untuk menjadi seorang *muazin* atau seorang pembaca Al-Qur'an sebelum melaksanakan shalat Jumat. Para peserta yang ingin masuk Diploma harus diuji oleh tim penguji yang terdiri dari 5 orang. Ketika saya melakukan observasi dalam pengujian ini, saya mendapatkan susunan tim penguji tersebut terdiri dari 3 orang Syeikh (pimpinan) al-Azhar, 1 orang utusan dari kementerian Waqaf, dan 1 orang pakar musik yang juga presiden dari Institute of Arab Music dan seorang pemusik amatir yang sangat mahir musik timur, seorang hakim, dan seorang psikolog biasa. Tim penguji mengadakan pertemuan reguler dan terjadwal di kantor kementerian, dimana saya mengadakan observasi dalam beberapa kali. Para calon berkumpul dalam ruang koridor, dan satu-persatu dipanggil sesuai dengan jadwalnya. Bagi yang dipanggil harus segera melepaskan sepatunya dan duduk bersila di belakang meja panjang. Ia diminta tim penguji untuk membacakan beberapa ayat Al-Quran dalam waktu sepuluh hingga duapuluh menit. Sementara itu, dalam tata krama Timur, masalah-masalah rutin berjalan sebagaimana biasanya di kantor ini. Meskipun demikian, sebagaimana biasa dalam tata krama ketimuran, para hadirin lainnya sangat menghormati keadaan ini dengan cara merendahkan suara-suara mereka sehingga memberikan kesempatan bagi para peserta untuk melantunkan suara bacaan Al-Qur'annya. Dalam beberapa bulan, saya telah menyaksikan sekitar duapuluh lima peserta, sebagian usia mereka rata-rata sekitar 35 tahun, meskipun ada sejumlah kecil yang masih berusia 20 tahunan dan bahkan ada yang telah berusia sekitar 50 tahun. Beberapa di antara mereka ada yang memiliki fisik yang tidak sempurna, dan barangkali ada 5 orang yang tuna netra. Standar kelulusan dalam tes ini sangat tinggi dan dengan pengujian yang sangat cermat. Saya lihat, banyak di antara peserta yang tampak gugup, namun anggota tim penguji sangat sopan, bersahabat, dan berusaha memberikan kemudahan kepada para peserta. Bagi peserta yang telah menyelesaikan ujiannya diperbolehkan segera meninggalkan ruangan; para penguji kemudian menuliskan penilaian individual, mendiskusikan komposisi peringkat dan menuliskan laporan hasil ujian mereka. Dari seluruh peserta ujian, barangkali hanya seperempatnya saja yang berhasil lulus."

uck Hurgronje, orientalis Belanda, untuk menerjemahkan kata bahasa Arab, *fiqh*. *Fiqh* meliputi seluruh aspek kehidupan: Shalat, haji, perkawinan, sandang, perdagangan, dan bahkan makanan. Secara konvensional *fiqh* dibagi oleh umat Islam ke dalam 2 macam: *Ibadat*, hukum-hukum yang mengatur ritual dan religius, dan *mua'amalat*, hukum-hukum yang menyangkut persoalan-persoalan yang ada dalam kehidupan manusia sehari-hari. Berbeda dengan sistem hukum Barat, *fiqh* juga memberikan perhatian yang rinci pada sisi moral dalam suatu perbuatan: dalam Islam perbuatan di bagi dalam 5 kategori, yaitu: (1) *Wajib*; (2) *Sunnah*; (3) *Makruh*; (4) *Mubah*; dan (5) *Haram*.[31]

Ketentuan-ketentuan dalam hukum Islam diidentifikasikan secara umum sebagai perintah Allah. Karena itu, peran hukum Islam dari firman Allah, Al-Qur'an, jauh lebih kecil daripada yang umumnya dikira orang.[32] Dalam buku saku umum mengenai "dasar-dasar" hukum Islam, ruang yang dicurahkan untuk pembahasan Al-Qur'an sebagai sumber hukum kurang dari satu pertiga buku saja.[33] Dalam

---

Tidak ada seorang turis pun, bagaimanapun singkatnya waktu kunjungannya di Mesir, yang tidak mendengar alunan pengajian Al-Qur'an. Radio dan televisi di sini menyediakan program khusus untuk itu, bahkan dengan tayangan yang panjang sekali. Dalam program televisi, teks ayat-ayat yang dibaca ditampilkan di layar kaca, dengan dilengkapi Gramopon (peti suara) pengajian Al-Qur'an.

31. *Madzâhib*; "Aliran-aliran", dalam hukum Islam tidak selalu sepakat mengenai kategori dalam menetapkan hukum suatu perbuatan, lagi pula, perbedaan madzhab disebabkan oleh perbedaan dalam "*furu'iyah* dan penentuan tingkat" di antara kategori tersebut.

32. Pada masa lalu hukum Islam seringkali disebut sebagai "hukum Al-Qur'an", namun sekarang kekeliruan ini tidak dipergunakan lagi oleh para sarjana Barat yang secara *genuine* mempunyai perhatian pada dunia Islam.

33. *Hâshiyyat al-'Allâma al-Bannânî 'alâ sharh... al-Mahallî 'ala Main Jam' al-Jamami' li-l-Imam...ibn as-Subhi*, Kairo, 1937, 2 jilid, h. 432 & 440; Bandingkan GAL G II, h. 89.

praktek hukum, pertimbangan pada Al-Qur'an secara ekstrem sangat jarang[34]. Meskipun nilai terbatas Al-Qur'an pada praktek hukum Islam klasik, Al-Qur'an berisi ayat-ayat yang memberikan legislasi hukum secara kongkret tentang sejumlah topik, misalnya tentang perceraian (*thalaq*). Mohammad Abduh meringkas tentang sejarah penafsiran ayat-ayat ini, sebagai berikut:

> Beberapa mufassir menghimpun ayat-ayat yang berisi tentang prasyarat-prasyarat hukum, dan menyusun secara khusus, penafsiran-penafsiran mengenai ayat-ayat ini. Mufassir yang paling terkenal dalam hal ini adalah Abû Bakr ibn al-Arabî.*Fiqh* mendapatkan yang terbaik dari mufassir. Selanjutnya, mereka lebih mengkonsentrasikan diri pada penafsiran ayat-ayat hukum daripada penafsiran ayat Al-Qur'an lainnya.[35]

Bagaimanakah para mufassir Mesir ini memperbincangkan "ayat-ayat hukum" (*ayât al-Ahkâm*) ini? *Pertama,* para mufassir sangat jarang memasuki pembahasan teknis-teknis hukum. Bahkan sebuah tafsir yang ditulis bagi para mahasiswa fakultas hukum di al-Azhar[36] dimulai dengan pembahasan mengenai ayat-ayat hukum dengan menggunakan metode filologi (*"lughâtan"*), ditambah dengan hadist-hadits yang berkaitan dengan hukum-hukum itu, dan *asbab an-nuzûl*-nya. Kemudian tafsir ini menyebutkan satu-persatu topik-topik hukum apa yang berkaitan dengan

---

34. Bandingkan J. Brugman, *De Betheenis van het Mohammedaanse Rect in het Hedendagse Egypte*, Den Haag, 1960.

35. *Tafsir al-Manâr*, i, h. 18. Di sini Abduh (dan Ridâ) merujuk kepada buku Abû Bakr ibn al-Arabî (w. 1148), *Ahkâm Al-Qur'ân*, sebuah kitab yang masih tetap dikaji di berbagai tempat dan seringkali dicetak ulang; Bandingkan GAL S I, h. 663.

36. Muhammad 'Ali as-Sâyis, *Tafsir Ayât al-Ahkâm*, 4 jilid, Kairo (Kulliyat as-Sharî'ah), 1953.

masing-masing ayat, tetapi untuk lebih detail lagi, ia merujuk ke buku-buku teks empat madzhab hukum Islam (*kutub al-fiqh*).

Kedua, tafsir-tafsir itu tidak menyinggung kepentingan terbatas hukum Islam dalam sistem hukum Mesir, walaupun penulis-penulisnya sangat memperhatikan subyek pembahasan ini --sebagaimana bisa ditunjukkan-- dalam karya tulis lainnya. Misalnya, Mahmûd Shaltût telah menulis dalam bukunya *Al-Islâm: 'Aqîdah wa Sharî'ah* tentang hubungan antara ajaran-ajaran Al-Qur'an dengan term-term sistem hukum Mesir, namun dalam tafsirnya ia tidak mengemukakan persoalan hukum Islam ini.[37] Pola yang sama, terdapat pada tafsir-tafsir yang lebih tradisional, yang ditulis oleh, misalnya, Muhammad Farîd Wajdî, Sayyid Qutb, Abd al-Karîm al-Khatîb atau Ahmad Mustafâ al-Marâghî: tak seorang pun dari mereka yang berpikir sewajarnya (misalnya dalam masing-masing tafsiran mereka terhadap Al-Qur'an 2:228, yang membicarakan masalah hukum perceraian) untuk menyebutkan problem perluasan hukum-hukum tersebut. Tampaknya kebanyakan mufassir merasakan bahwa problematika ini, mengingat kepentingannya, dianggap lebih baik untuk tidak dibahas dalam tafsir Al-Qur'an.[38]

Keluhan yang kadang dikemukakan oleh kalangan Muslim kontemporer bahwa tafsir-tafsir menjadi ensiklopedi-ensiklopedi tempat hukum Islam, filologi, dan seba-

---

37. Mahmûd Shaltût, *Al-Islâm: Aqîdah wa Sharî'ah*, Kairo, 1966, h. 182 (tentang perceraian); id., *Tafsîr al-Ajza' al-'Ashara al-"Ulâ*, Kairo, 1966. Review tentang tafsir ini ada dalam *Majallat al-Azhar*, xxxi, 1913 (Maret 1960), h. 101, dan xxxii, (Juni 1960), h. 112.

38. Bandingkan tafsir karya Muhammad Abd al-Mun'im Khafaji, yang diterbitkan di Iraq: *Tafsir al-Qur'ân al-Karîm*, Najaf t.t. vi. vii 85-105.

gainya secara ekstensif didiskusikan, tetapi tidak "Al-Qur'an"-nya sendiri, tidak lagi menerapkan cara bagaimana tafsir-tafsir Al-Qur'an Mesir modern membicarakan hukum, apakah ia menjadi hukum Islam atau hukum Mesir.

Ketiga, Para mufassir membicarakan hukum Islam dengan cara yang terkesan apologetik. Mereka sangat memuji dan menyebut-nyebutnya serta menyampaikan kepada kita berulang-ulang berkaitan dengan ayat-ayat hukum tersebut bahwa tidak ada hukum yang dibuat manusia pernah diadaptasi ke lingkungan manusia daripada hukum Islam, yang berlaku untuk semua tempat dan zaman. Sifat kecocokan hukum yang absolut diperlengkapi pula dengan penekanan kelebihannya yang relatif. Khususnya berkaitan dengan apa yang pada masa sekarang ini dianggap sebagai suatu hukuman keji (misalnya, pemotongan tangan) atau sebagai kebencian secara sosial (poligami), selalu ditekankan berulang-ulang bahwa hukum Islam merupakan langkah maju dibandingkan hukum dan adat zaman barbar dan kebodohan yang ada sebelum kedatangan Islam.

Sebuah persoalan yang menyita perhatian para mahasiswa Islam sekarang adalah bahwa apakah "pengerahan kemampuan untuk menguak hukum Islam secara independen terhadap Al-Qur'an dan hadits-hadits Nabi SAW" --yang biasa disebut *ijtihâd*-- diperbolehkan dalam dunia Islam modern. Dalam sistem klasik, *ijtihâd* hanya boleh dilakukan oleh ulama-ulama masa lalu yang terpercaya, dan mereka sudah tidak ada lagi sejak tahun 1000 M. Pertanyaannya biasanya dikemukakan dengan formula yang dipinjam dari karya-karya klasik mengenai "dasar-dasar" hukum: "Apakah pintu *ijtihâd* masih terbuka?" Hampir se-

mua Muslim akan memberikan jawaban atas pertanyaan tersebut dengan tegas. Meskipun demikian, persetujuan ini pada umumnya hanya didasarkan kata orang yang setuju bahwa yang disebut "*ijtihâd*" itu diperbolehkan, namun mereka tidak sepakat terhadap apa yang dimaksudkan dengan term *ijtihâd* ini. Mereka berdebat mengenai seberapa jauh seseorang bisa independen dari ketetapan-ketetapan hukum Islam yang ada sebelumnya, dan dalam bidang-bidang apa saja seseorang diperbolehkan melakukan *ijtihâd*. Pembolehan *ijtihâd* dalam masalah-masalah yang menyangkut persoalan-persoalan *'ibâdât*, secara praktek belum dikenal sebelumnya.

Dalam tafsirnya, Abduh dan Ridâ seringkali mendiskusikan persoalan *ijtihâd*. Mereka menyatakan bahwa *ijtihâd* yang dihasilkan pada generasi dulu tidak mengikat terhadap kaum Muslim modern[39]. Mereka terkadang menyebut *ijtihâd* dengan *ra'yu*[40], yang makna aslinya adalah "pandangan", tetapi dalam hukum Islam, kata ini terkadang digunakan untuk mengartikan pandangan subyektif seseorang yang tidak didasarkan pada landasan Al-Qur'an dan Sunnah. *Ijtihâd*, menurut mereka, adalah suatu alat yang penting dalam sistem hukum Islam; melarangnya akan membuat hukum ilahiah tidak adil dengan perubahan realitas, atau, dalam istilah Ridâ, "sesuatu yang tidak pantas bagi semua manusia pada zamannya".[41] Seharusnya kita tidak mempergunakan *ijtihâd* ""untuk merekayasa agama sesuai dengan selera kita, tetapi justru *ijtihâd* dipergunakan untuk menemukan kesejahteraan di muka bumi ini".[42]

39. *Tafsir al-Manâr*, vi, h. 194.

40. *Ibid.*, iv, h. 399

41. *Ibid.*, vi, 420.

42. *Ibid.*, iii, h. 328

Ungkapan seperti itu, yang barangkali agak berkesan *cryptic* (samar), menunjukkan arti bahwa penafsiran kembali (reinterpretasi) dan pertimbangan kembali (rekonsiderasi) Al-Qur'an sebagai sumber pokok hukum akan menghasilkan sebuah sistem hukum yang disamping sesuai dengan zaman modern, juga, menurut *kalamullah*. Khazanah hukum Islam tradisional yang tidak cocok dengan masyarakat modern ini menurut Abduh dan Ridâ, merupakan "tambahan-tambahan" perintah Allah, yang menjadi tanggung jawab para *faqih* (ahli hukum) di masa lalu. Abduh dan Ridâ menentang orang-orang yang tidak menyetujui penggunaan *ijtihâd* oleh kalangan kontemporer.[43] Mereka sadar bahwa sikap mereka itu akan menjengkelkan banyak rekan sezaman mereka.[44]

Kejengkelan mereka ini sesungguhnya disebabkan oleh gagasan-gagasan Muhammad Abû Zayd mengenai *ijtihâd*, ulama Mesir kelahiran Kota Damanhour ini mempublikasikan tafsir Al-Qur'an pada tahun 1930 dengan diskusi-diskusi yang solid tentang *ijtihâd*. Rasyîd Ridâ menuduh Abû Zayd sebagai seorang ateis, dan dianggap telah mencuri ide-ide Abduh[45]. Arthur Jeffery, orientalis Australia, menggambarkan tafsir Al-Qur'an Abû Zayd sebagai berikut:

> Sebagian besar dari masing-masing halaman membahas teks Al-Qur'an yang diambil dari suatu tulisan litograf rendah yang biasa digunakan oleh mahasiswa di Kairo, dengan dilengkapi catatan-catatan ringkas dari Sheikh Abû Zayd pada margin samping dan bawah. Catatan-catatan itu seringkali tidak lebih daripada refe-

---

43. *Ibid.*, ii, h. 356.

44. *Ibid.*, iv, h. 23.

45. Arthur Jeffery, "The Suppressed Qur'an Commentary of Muhammad Abû Zayd", *Der Islam*, xx (1932), h. 301-308.

rensi-referensi di mana penulis bisa memberikan keterangan terhadap ayat yang didiskusikan. Secara ringkas catatan-catatan singkat itu mengajukan idenya tentang bagaimana seharusnya menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Jelaslah, karya ini sebenarnya hanyalah merupakan apa yang kita sebut sebagai sebuah edisi Al-Qur'an beranotasi daripada sebuah karya tafsir dalam arti kata itu secara ketat. Karya ini dilengkapi dengan pengantar sepanjang 8 halaman dimana di dalamnya ia mengemukakan pemikirannya tentang dasar-dasar penafsiran.[46]

Sebagaimana ditunjukkan Arthur Jeffery, Tafsir Abû Zayd ini disusun dengan semangat rasionalisme yang tidak berbeda jauh dengan ide-ide rasional Abduh. Namun, buku ini mengundang gelombang protes. Abû Zayd balik menuduh bahwa kejengkelan mereka disebabkan oleh alasan-alasan politis semata. Jeffery menyangkal hal ini, tetapi menurut saya adalah benar bahwa tafsir ini merupakan sindiran secara halus terhadap otokrasi pemerintahan Mesir di bawah rezim Perdana Menteri Sidqi dan Raja. Hal ini dapat dibaca dalam pernyataan ini: "Ayat ini mengajarkan bahwa Islam tidak mengakui aturan yang dibuat seorang individu"[47] -barangkali merupakan sesuatu penafsiran yang tidak diharapkan tentang penggunaan kata ganti jamak dalam Al-Qur'an surah 4:(62) 59 "Hai orang-orang yang beriman, taatilah ......*itu*[48], dan ulil amri di antara kamu"[49].

Dipermasalahkannya tafsir Abû Zayd dalam laporan

46. *Ibid.*

47. Muhammad Abû Zayd, *Al-Hidâyah wa-l-'Irfân fi Tafsîr Al-Qur'ân bi-Al-Qur'ân*, Kairo (Mustafâ al-Bâbî al-Halâbî) 1349 A.H., ad Al-Qur'an 4: (62) 59.

48. Dengan tanda miring.

49. Terjemahan Bell Abû Zayd mengekspresikan bahwa *hukûmat alfard* "aturan individual", adalah terjemahan bahasa Arab dari kata "Monarchy"

resmi Universitas al-Azhar[50] tentu bukan hal yang berkenaan dengan isu-isu politik, melainkan persoalan-persoalan hukum legalitas (dan juga dengan beberapa dogma) saja. Dalam tafsirnya pada halaman 281, Abû Zayd menyatakan diperbolehkannya berbeda pandangan dengan madzhab hukum Islam apabila bertujuan untuk kemaslahatan manusia dalam arti luas. Pernyataan Abû Zayd ini sebenarnya sama dengan apa yang Abduh dan Ridâ ajarkan. Namun kita telah membaca pada bab pertama dari laporan al-Azhar mengenai teguran keras dari komite investigasi ulama al-Azhar terhadap Abû Zayd dan tafsirnya. Di bawah judul "Kewajiban taat kepada Nabi" kita dihadapkan pada argumentasi berikut:

> ...menyatakan diperbolehkannya berbeda dengan alasan tuntutan-tuntutan kesejahteraan manusia, akan membawa ke penolakan terhadap semua ajaran hukum Islam yang mulia, suatu dalih bahwa kesejahteraan manusia tidak perlu melaksanakan perintah-Nya. Acapkali kita mendengar adanya keinginan beberapa orang yang ingin menolak agama kita, menyatakan bahwa Islam merupakan sebuah agama yang hanya untuk masa lampau, sebuah agama yang tidak sesuai lagi dengan zaman kita kini... ajaran-ajaran hukum Islam harus dimantapkan, jadi tidak ada tempat bagi pandangan-pandangan pribadi di dalamnya.[51]

Di tempat lain, dalam menafsirkan QS. 2: (276) 275 "*Allah mengharamkan riba*", Abû Zayd mencoba merekonsiliasi praktek hukum orang-orang Mesir (yang membolehkan bunga uang) dengan hukum Islam (yang tidak memperbolehkannya) dengan mendefinisikan *riba* (bunga) dengan bantuan Al-Qur'an surah 3: (125) 130 "*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda,*

---

50. "*Taqrîr al-Lajnah al-Azhariyyah....*" dalam *Nur al-Islâm*, ii, (Kairo: 1350 H), h. 163-206; 249-281.

51. *Ibid.*, h. 176.

dan bertaqwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan". Abû Zayd menjelaskan bahwa larangan Al-Qur'an di sini hanya ditujukan atas "bunga yang berlipat ganda" (*ar-riba al-fahish*) dan bukan atas pembayaran yang wajar dari uang yang dipinjamkan. Di sini komisi ahli al-Azhar kembali bersuara keras dan menyebut pandangan Abû Zayd sebagai "ketololan" (*sakhl*) dan "cocok untuk tingkah pola pribadi". Komisi ini mengkualifikasikan pandangan-pandangan Abû Zayd sebagai "sebuah panggilan *ijtihâd* yang meninggalkan pintu terbuka lebar; jelas tampak kita tidak mengajarkan bahwa *ijtihâd* adalah sesuatu yang tidak mungkin dan merupakan *previlise* pada periode tertentu dalam sejarah Islam saja, akan tetapi kita justru ingin bersikap moderat dalam menanggapi hal ini, serta menjauhkan pernyataan-pernyataan yang berlebihan". Tak pelak lagi, bagi komisi ini, pengertian *ijtihâd* berbeda dari pengertian *ijtihâd* sebagaimana yang dipahami Abduh dan Abû Zayd. tetapi, komisi ini melihat *ijtihâd* hanya sebagai "penerapan wahyu untuk memberikan keputusan hukum pada kasus yang tidak memiliki hukum secara tertentu." Pendapat-pendapat lain, mereka anggap sebagai "rekayasa secara tersembunyi dengan tujuan untuk memodifikasi hukum-hukum yang telah diwahyukan".[52]

Pandangan yang menentang *ijtihâd* itu dapat kita temukan dalam tafsir Al-Qur'an yang ditulis Mahmûd Shaltût -yang menjadi rektor al-Azhar hingga wafatnya pada tahun 1964.[53] Ketika menulis tentang sumber hukum Is-

52. *Ibid.*, h. 170.

53. Tentang Shaltût secara umum, dapat dilihat dalam Ahmad Hasan az-Zayyât, "Al-Imâm al-Akbar as-Shaykh Mahmûd as-Shaltût", *Majallat al-Azhar*, xxxv, (Januari 1964), h. 641.

lam, Shaltût menjauhkan terminologi klasik dan tidak menggunakan sebutan "akar-akar" (*ushul*), tetapi ia menggunakan terminologi modern, *Mashâdir* ("asal-usul, sumber"). Dalam kaitannya dengan QS. 4: (62) 59 Shaltût menuliskan: "*Ijtihâd*, merupakan salah satu dari tiga sumber hukum. *Ijtihâd* senantiasa diperbolehkan....sumber hukum Islam yang pertama adalah Al-Qur'an....Kedua, tradisi Nabi, baik perkataan maupun perbuatannya". Pada tempat yang sama Shaltût menyebut *ra'yu* sebagai sumber hukum yang ketiga - yang dalam terminologi klasik dipergunakan sebagai "Suatu pandangan subyektif oleh individu yang tidak didasarkan pada Al-Qur'an dan Sunnah"[54]. Ridâ menggunakan terma ini untuk mendiskreditkan *ijtihâd* para generasi sebelumnya,[55] namun dalam terminologi Shaltût terma yang banyak dipergunakan dan dimuat ini merupakan padanan kata dari terma klasik, *ijtihâd*. Gagasan bahwa sumber hukum Islam ada tiga (Al-Qur'an, Sunnah dan *ra'yu* atau *ijtihâd*), bagaimanapun tidak hanya diungkapkan dalam tafsirnya itu saja, tetapi juga dalam resume sistematisnya, *Al-Islâm: `Aqîdah wa-Sharî'ah*[56] (Islam: Creed and Law).[57]

Pada bagian awal dari karyanya itu, Shaltût membahas topik Aqîdah ini sepanjang lebih kurang 70 halaman,

---

54. Mahmûd Shaltût, *Tafsîr...*, h. 208.

55. *Tafsîr al-Manâr*, iv, h. 399.

56. Mahmûd Shaltût, *Al-Islâm: 'Aqîdah wa-Sharî'ah*, ii (ra'y), 477:552 : juga dalam. *Min Hudâ Al-Qur'ân*, (Bab Ijtihad), h. 7.

57. Judul buku penting ini secara singkat mengemukakan program "kaum pembaru konservatif", yang merupakan oposisi bagi program "kaum ekstrem konservatif", *Ikhwân al-Muslimîn*, yang memiliki rangkaian program: *Al-Islâm: Dîn wa Daulah*, "Islam: Agama dan Negara". Bandingkan, misalnya, *Zad al-Khatîb*, Kairo (Wizarat Awqaf), 1964, h. 66: pada bahasan *Khutbah* dalam *Al-Islâm: `Aqîdah wa-Sharî'ah*.

dilanjutkan tentang Syarî'ah sekitar 400 halaman. Ia menutup pembahasannya dengan judul *"Mashâdir al-Sharî'ah"* (Sumber-Sumber hukum Islam) hampir sepanjang 100 halaman. *Mashâdir* tersebut menurut Shaltût adalah Al-Qur'an, Sunnah, dan *Ra'y*. Konsekuensinya, Pandangan Shaltût ini cukup mengundang keheranan pemikir lainnya, sebagaimana yang terlihat pada sebuah tinjauan buku dalam jurnal Universitas al-Azhar[58]: "Buku ini semestinya diakhiri dengan sebuah esai tentang sumber hukum Islam, yakni: Al-Qur'an, Sunnah, *Qiyas* (analogi), dan Ijmak", sebab sangat jelas buku ini tidak diakhiri dengan pembahasan empat sumber hukum klasik tersebut, tetapi justru diperlengkapi dengan pandangan "progresif" dan unsur *bid'ah*, yang terpisah sama sekali dari QS. 4: (62) 59: *"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah rasul-Nya..."* pandangan Shaltût tentang sumber hukum Islam dan penekanannya terhadap legitimasi *ijtihâd*, bagaimanapun berakibat munculnya konflik dengan terma-terma, aturan-aturan dan madzhab hukum Islam tradisional, sebagaimana yang ditunjukkan Shaltût dalam *Fatâwa*-nya[59] dan artikel-artikelnya yang lain[60]. Kecermatan dan kehati-hatiannya dalam mendiskursuskan persoalan ini banyak mengundang pujian rekan-rekannya, misalnya, Ahmad Hasan az-Zayyât, yang juga seorang reformer konservatif, yang menulis sebuah artikel tentang Shaltût pada jurnal al-Azhar:[61]

Khatib, Kairo (Wizarat Awqaf), 1964, h. 66: pada bahasan *Khutbah* dalam *Al-Islâm: 'Aqîdah wa-Sharî'ah*.

58. 'Abd al-Jalîl Shalabî, "Min Mu'allafât al-Imâm ar-Rahîl", dalam *Majallat al-Azhar*, xxxv (Januari 1964), h. 711a.

59. Mahmûd Shaltût, *Al-Fatâwa*, Kairo, 1966.

60. Diantaranya, *Min Taujihat al-Islâm*, Kairo, 1966.

61. *Majalat al-Azhar*, xxxv, h. 643a.

Ijtihad yang dimaksud Shaltût bukan *ijtihad* yang bid'ah (*ijtihad mubtadi'*), akan tetapi *ijtihad* yang lain, yaitu *ijtihad* dalam pengertian penyeleksian pandangan yang benar dan untuk memberikan keputusan yang benar pula.

Pada awal abad ke-19 doktrin *ijtihâd* masih diperbandingkan secara sederhana. Dalam kitab pedoman madzhab Syafii karya al-Bajûrî (w. 1860) kita membaca bahwa pintu *ijtihâd* telah tertutup pada akhir abad ke-3 H.[62] Namun pada abad ke-20 M, doktrin itu telah kehilangan kesederhanaannya yang menarik. Barangkali pernyataan paling jelas tentang hal itu dibuat oleh Dr. I. M. Syarqâwî, yang menulis: "Para mufassir modern kembali membuka debat tentang *ijtihâd*..."[63]

Meskipun demikian, seharusnya tumbuh dalam pikiran kita bahwa sesungguhnya bukan hanya *ijtihâd* yang menjadi motor (penggerak) bagi perubahan hukum Islam, lebih dari itu, teori-teori ahli hukum (*jurist*) Muslim pun sangat menentukan hal ini. *Ijtihâd* juga menjustifikasi perubahan pada masa lalu yang ditimbulkan oleh kekuatan lain, misalnya, pengaruh ide-ide Barat terhadap dunia Arab dan Islam, sebagai suatu tuntutan sosial bagi mereka. Hal ini terutama sangat tampak dalam pembicaraan modern terhadap apa yang harus dikatakan Al-Qur'an berkenaan dengan masalah perkawinan dan poligami. Poligami, secara tradisional, dibicarakan dalam QS. 4: (3) 3: "*...Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga*

---

62. Th. W. Juynboll, *Handleiding tot de Kennis van de Mohammedaansche Wet volgens de leer der Sjafi'itische School*, Leiden, 1930; *Hasiyyât al-Bajuri 'ala Matn Ibn Qasîm al-Ghazzi...'ala Matn.... Abî Shuja'*, Kairo: 'Isa al-Babi al-Halabi, tt., h. 19.

63. I. Muhammad Syarqâwî, *Ittijahat al-Tafsîr fî Misr fi-l-'Asr al-Hadith*, Kairo, 1972.

atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak dapat berbuat adil, maka (kawinilah) seorang saja..."[64].

Di dalam tafsir-tafsir lama, problem dalam penafsiran ayat ini bagaimanapun bukan apakah Al-Qur'an itu memperbolehkan poligami, namun mereka seringkali mendiskusikan apakah formula yang ada dalam teks ayat ini secara implisit mengandung pengertian tidak membatasi poligami, ataukah, membatasi secara legal tentang jumlah isteri hingga sebanyak empat orang.[65] Ide yang memperdebatkan persoalan poligami ini tidak ada dalam karya tafsir sebelum abad ke-19. Sebagai perbandingan, sebuah penafsiran (yang dilakukan Al-Qâsimî, mufassir Syria, yang menulis pada akhir abad ke-19 M) menjelaskan kepada kita tentang bagaimana sesengguhnya setting poligami dalam Al-Qur'an surah 4: ayat 3: "..Jika kamu merasa tidak mampu berbuat adil kepada mereka, maka (kawinilah)...": "Para ulama setuju bahwa setting kondisi ayat ini tidak dapat diketahui (*la mafhum lahu*)".[66] Namun demikian, beberapa Muslim modern menyatakan bahwa tidak ada seorang pun yang mampu berbuat adil terhadap beberapa wanita yang diingininya itu, bagian ayat yang berbunyi *"...Jika kamu rasakan tidak mampu berbuat adil..."*, jelas membuat poligami ini tidak mungkin dilakukan.[67]

Dalam masalah ini, sikap yang paling radikal dikemukakan oleh Abdul 'Azîz Fahmî[68] di mana ia menyimpulkan

---

64. Terjemahan Bell

65. Bandingkan tafsir Al-Qur'an karya Fakhr ad-Dîn ar-Râzi.

66. Al-Qâsimî, *Mahâsin al-Ta'wîl*, h. 1107.

67. Bandingkan, W. M. Watt, *Companion to the Qoran*, h. 62; J. Brugman, *De Betchenis van het Mohammedaanse Recht in hel Hedendaagse Egypte*, h. 82; Qasîm Amîn, *Tahrîr al-Mar'âh*, Kairo, 1899, h. 128.

68. Menjadi Menteri Kehakiman Mesir dari 13 Maret-5 September 1925. Bandingkan M. Colombe, *L'evolution de l'Egypte*, h. 26 dan 330.

bahwa poligami dilarang secara eksplisit dalam Al-Qur'an[69]. Argumentasi tekstualnya diambil dari surah yang sama QS. 4: (128) 129: *"Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri (mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian..."*. Dalam hubungannya dengan QS. 4:3 *"Dan jika kamu takut tidak akan dapat berbuat adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita lain yang* kamu *senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak dapat berbuat adil, maka (kawinilah) seorang saja..."* Bagaimanapun jelas mengesankan pelarangan itu. Meskipun mendasarkan pemikirannya secara eksklusif pada teks Al-Qur'an dan deduksi-deduksi yang lengkap yang diambil dari sejarah Islam, tetapi dalam polemik-polemik ia dituduh sangat terpengaruh Barat. Dalam sebuah artikel yang sangat sarkastis tentangnya[70], Ahmad Muhammad Jamâl mengingatkan para pembaca bahwa Abdul Azîz Fahmî juga pernah menawarkan "pandangan yang mengagumkan" (*ra'y 'ajib*) yakni, perlunya mengganti alfabet Arab dengan alfabet latin[71] --jelas sekali, dengan berkata demikian Jamâl ingin mendiskreditkan Fahmî di mata publik dan mengeksposkan bahwa ia seorang Westernis. Jamâl, seorang polemis yang cerdik, dengan nada mengejek, menyebut pandangan Fahmî tentang poligami dengan *"a'jab"* ("sangat mengagumkan"). Agak mengejutkan, Jamâl tidak menyerang Fahmî dengan menggunakan argumentasi penafsiran saja, tetapi juga dengan alasan yang didasarkan pada

---

69. Abdul 'Azîz Fahmî, *Hadhih Hayati*, Kairo, tt., (Kitâb al-Hilâl), ii, h. 166. Artikel ini pada awalnya diterbitkan dalam *Al-Majtama' al-Jadîd*.

70. Ahmad Muhammad Jamâl, *Ma'a al-Mufassirîn*, 30 ff.

71. Abdal 'Azîz Fahmî, *Al-Huruf al-Latiniyyah li-Kitâbat al-'Arabiyyah*, Kairo, 1946.

apa yang dalam pandangan Jamâl secara sosial diperlukan. Suatu masyarakat yang memperbolehkan poligami justru lebih adil dari pada mayarakat yang melarang praktek poligami ini, demikian Jamâl memberikan alasan, sebab hal itu sangat memungkinkan terciptanya situasi yang diinginkan, yaitu adanya jalan keluar yang lebih baik dengan diperbolehkannya seorang suami untuk mengambil isteri kedua, dari pada terjadinya *talaq* (perceraian). Secara moral, menurut Ahmad Muhammad Jamâl, poligami bukan cara yang lebih rendah daripada monogami, sebab ia justru dapat menghilangkan sikap munafik dalam praktek monogami.

Selanjutnya Rasyîd Ridâ, yang merasa perlu untuk memperkokoh[72] Islam dalam menghadapi kritikan Barat dalam persoalan poligami, dalam tafsir Al-Manârnya mengupas panjang lebar pandangan beberapa penulis Barat yang tidak mencela poligami dan yang menggugat dan menentang kemunafikan dunia Kristen Barat yang melarang poligami, namun secara tersembunyi mereka memperbolehkan praktek perzinahan. Dengan cara demikian, Ridâ berusaha keras menyakinkan pembaca tafsir Al-Manâr tentang ketidakadilan kritik Barat dan kaum misionaris terhadap pembolehan poligami dan menganggap hal ini sebagai kesalahan Islam. Argumen terbaik dilontarkan Abbâs Mahmûd al-'Aqqâd dalam berdebat persoalan poligami. Aqqâd mengatakan bahwa menuduh Barat tidak mempunyai hak mengkritik praktek poligami di kalangan Muslim, dan Kristen sama sekali tidak bisa mendapat pu-

---

72. Catatan ringkas tentang argumentasi para apolog poligami mungkin dapat ditemukan dalam J. Brugman, *De Betekenis van het Mohammedaanse Recht in het Hedendaagse Egypte*, h. 143.

jian karena melarang poligami, karena pelarangan Kristen ini, Aqqad menyimpulkan, sesungguhnya tidak didasarkan pada ketinggian moralitas agama Kristen, melainkan, sebaliknya, dikarenakan rendahnya penghargaan bagi kaum wanita dari kaum Kristiani awal; wanita dianggap sebagai setan yang harus dimiliki laki-laki sedikit mungkin.[73]

Sepanjang tampak dari tafsir-tafsir Al-Qur'an, pendapat kaum modernis secara umum terhadap poligami sejak awal abad ke-20 poligami diperbolehkan kalau memang dapat menjadi salah satu solusi bagi problematika perkawinan, misalnya akibat kebutuhan suami tidak terpenuhi oleh isterinya. Perubahan pandangan ini, dari pembolehan poligami secara umum ke pembatasannya sebagai *darûrah nadhîrah* sekarang ini, diiringi oleh re-interpretasi terhadap bagian-bagian tertentu dari Al-Qur'an. Bagaimanapun, sebagaimana setidaknya disetujui oleh seorang pengamat Mesir, perubahan pandangan tentang poligami ini tidak didorong oleh Al-Qur'an atau penafsiran Al-Qur'an, tetapi karena pengaruh Barat terhadap nilai sosial masyarakat Mesir.'[74]

Bahwa hal itu karena pengaruh Barat dan bukan dari Al-Qur'an sendiri atau mufassir-mufassirnya, yang menyebabkan perubahan pandangan, seperti perubahan yang terjadi berkaitan dengan permasalahan poligami, dapat ditunjukkan oleh fakta bahwa argumentasi-argumentasi Al-Qur'an yang banyak terdengar yang digunakan untuk menjustifikasi modifikasi aturan-aturan hukum Islam

---

73. Abbâs Mahmûd al-Aqqâd, *Al-Falsafah Al-Qur'âniyyah*, Kairo; 1962, h. 55.

74. Bandingkan I. M. as-Syarqâwî, *op cit.*, h. 217-223. Kaum konservatif ortodoks masih mempertentangkan persoalan nilai legitimasi dari poligami.

tradisional, bukan --sebagaimana dalam kasus poligami-- penekanan-penekanan baru terhadap sebuah ayat Al-Qur'an atau dengan suatu penafsiran segar darinya, atau juga dengan suatu kombinasi baru dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, tetapi argumen utamanya adalah bahwa Al-Qur'an adalah benda yang diam. Argumentasi ini dikemukakan oleh Alî Abd ar-Razîq ketika ia mengatakan bahwa seorang khalifah yang memiliki kekuasaan duniawi bukan merupakan bagian yang niscaya dari agama Islam;[75] Juga oleh Rasyîd Ridâ ketika ia menghapus hukuman mati bagi orang murtad dalam hukum pidana Islam[76], dan, juga oleh Qasîm Amîn ketika ia menghilangkan pemingitan (pengungkungan) dan kewajiban berkerudung bagi kaum wanita[77]. Sangat sulit untuk melihat bagaimana Al-Qur'an sebagai benda diam dapat mempengaruhi orang untuk mengadopsi sejumlah pandanga baru. Dengan mempertimbangkan adanya kesamaan dengan pandangan-pandangan Barat mengenai kekuasaan Paus, kebebasan beragama dan emansipasi wanita, tetapi hanya ada sedikit alasan untuk meragukan bahwa pengaruh Baratlah yang paling bertanggung jawab atas munculnya perubahan-perubahan cara pandang yang terjadi di lingkungan Muslim Mesir ini. Karena itulah, perluasan dominasi Al-Qur'an menjadi sangat jelas ketika melihat kenyataan bahwa setiap ide Barat yang membuat perubahan nilai pada kaum Muslim Mesir, harus diserasikan dengan Al-Qur'an.[78]

---

75. A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 185.

76. *Ibid.*, 237.

77. *Ibid.*, 165

78. Bandingkan M. H. Kerr, *Islamic Reform*, 209.

Beberapa Muslim konservatif tidak menyepakati hal ini dan upaya-upaya serupa untuk menyelaraskan antara ide-ide Barat dan Al-Qur'an dan kemudian memperkenalkannya ke dalam dunia Islam. Sebagai contoh, ketika kelompok pembaru tertentu mencoba menggunakan penafsiran dalam pengurangan hukuman bagi seorang pencuri, seperti yang telah ditentukan Al-Qur'an (yaitu dengan pemotongan tangan si pencuri), maka seorang Muslim konservatif menuduh para pembaru modernis itu dengan "telah berbuat *dhâlim* (aniaya) terhadap hukum Islam".[79] Diskusi-diskusi antara kaum konservatif dan pembaru dalam masalah-masalah seperti mengarah pada Al-Qur'an dan kebenaran penafsirannya, namun pada kenyataannya hal itu merupakan perluasan dari gagasan-gagasan Barat yang didiskusikan.

Muhammad Kamîl Husayn, dengan kelakar yang sedikit serius, mengungkapkan hal ini sebagai sikap yang jelas berlebih-lebihan.[80] Kapitalisme, ejeknya, dapat ditemukan dengan merujuk pada QS. 2: (279) 279 *"--maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) menganiaya."*, dan kediktatoran dengan mengemukakan QS. 4: (62) 59 *"hai orang-orang yang beriman, taatilah.......dan ulil amri (pemerintah) di antara kamu.."*, dan tentang sistem parlemen, adalah QS. 42: (36) 38 *"...., sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah di antara mereka,.."*.

---

79. Ramzî Na'nâ'a, *Bida'at-Tafâsir*, Amman: 1970, h. 83.

80. Muhammad Kamîl Husayn, *Ad-Dikr al-Hakim*, 187.

KESIMPULAN

ADA dua alasan yang menyebabkan kita mendapatkan kesulitan dalam membandingkan tafsir Al-Qur'an dan tafsir Injil. *Pertama,* kedudukan Al-Qur'an dalam Islam berbeda sekali dengan kedudukan Injil dalam Kristen, sebab umat Islam menganggap Al-Qur'an sebagai *kalamullah* yang *qadim,* yang hampir setara dengan anggapan umat Kristiani terhadap Yesus sebagai anak Tuhan. *Kedua,* dalam agama Yahudi dan Kristen, para penganutnya dapat mempertimbangkan secara bertahap *teks-teks* mana saja yang dianggap termasuk atau tidak dalam kitab sucinya. Ini berarti tidak ada norma yang mendorong terhadap kebutuhan berskala besar akan penafsiran teks-teks suci tersebut. Di sisi lain, ketika Nabi Muhammad SAW wafat pada tahun 632 M, umat Islam dihadapkan kepada kebutuhan mendasar untuk menjelaskan dan mempergunakan ayat-ayat suci yang telah mereka terima melalui Muhammad. Setelah Muhammad wafat, sangat jelas, tidak ada harapan bagi mereka untuk menerima wahyu-wahyu tambahan. Atas dasar inilah, kaum mukminin akhirnya dihadapkan pada tugas untuk memberikan penafsiran-penafsiran dan tanggapan-tanggapan terhadap materi Al-Qur'an yang ada. Hal ini bisa menjelaskan mengapa semenjak awal, tafsir Al-Qur'an tampak agak dibuat-buat (artifisial).

Di kalangan orientalis, selalu ada perhatian yang sangat besar terhadap tafsir-tafsir Islam. Sebagian besar tafsir Al-Qur'an yang diterbitkan di Mesir semenjak awal-awal abad ini dan terhadap mana karya-karya Barat tentang tafsir Al-Qur'an dan sejarahnya (terutama yang penting karya I. Goldziher, J. Jomier dan J.M.S. Baljon), tidak merujuknya, memerlukan perhatian yang lebih teliti.

Kebanyakan isi dari tafsir-tafsir Mesir modern mengungkapkan tentang filologi Al-Qur'an, tentang Al-Qur'an dan sejarah alam, dan tentang Al-Qur'an dan masalah-masalah sehari-hari umat Islam di dunia. Bisa dikatakan bahwa ada tiga aspek dalam tafsir-tafsir Mesir modern; aspek sejarah alam, aspek filologi dan aspek praktis. Isi masing-masing tafsir sedikit banyak heterogen. Karena itu, sangat tidak akurat membahas hanya ada tiga "kecenderungan" saja dalam tafsir modern, yang pasti, tidak berarti bahwa kalangan mufassir dapat dipetakan ke dalam tiga kelompok, dan menurut tiga kecenderungan ini saja.

Barangkali yang dapat dipastikan adalah bahwa suatu penafsiran Al-Qur'an seharusnya memiliki tiga aspek, yakni; Makna "literal" dari *nash* (tafsir filologi), signifikansi antara *nash* dengan masalah-masalah sehari-hari (tafsir praktis), dan signifikansi *nash* dengan masalah pengetahuan manusia (tafsir "ilmiah", tafsir *`ilmî*). Dengan demikian sangatlah mungkin untuk menganalisis tafsir-tafsir lama dengan menggunakan cara yang sama. Bagaimanapun, tafsir-tafsir Al-Qur'an yang dihasilkan semenjak zaman Muhammad Abduh (1848/9-1905 M) sangat diwarnai dengan tiga aspek ini. Tak ada tembok besar Cina yang membedakan antara tafsir-tafsir lama dan baru. Karena itu seringkali sukar dalam memahami salah-satunya tanpa mempertimbangkan yang lainnya. Sekarang, orang-

orang Mesir yang mencurahkan perhatian mereka terhadap tafsir Al-Qur'an mempelajari keduanya (lama dan baru) secara cermat dari sudut ke sudut. Tampaknya, perbedaan terpenting dari kedua kelompok tafsir tersebut terletak pada bahwa tafsir-tafsir "klasik" ditulis pada zaman di mana orang yang mampu membacanya adalah mereka yang semata-mata telah menerima pendidikan agama (*theological training*), sebaliknya, tafsir-tafsir modern (sering secara eksplisit) tertuju kepada masyarakat yang belajar membaca dan menulis di teras (luar) masjid. Namun sangat mengherankan, bentuk dan isi tafsir-tafsir modern seringkali bercorak tradisional. Sungguh luar biasa bahwa kaum Muslimin yang berkarya pada tafsir "ilmiah" menggunakan ilmu pengetahuan alam dari Barat, hingga pada tingkat di mana tafsir-tafsir itu bisa lebih akurat berbicara pokok-pokok elementer "sejarah alam". Di lain pihak, dalam agama Yahudi dan Kristen, teks kitab suci sering dipergunakan untuk menyelidiki kebenaran sejarah: umat Yahudi dan Kristiani tertentu memiliki anggapan bahwa janji yang diharapkan akan jatuh suatu kerajaan yang saling bermusuhan dapat diperoleh dengan cara melakukan penelitian secara cermat terhadap kitab suci. Jenis tafsir "sejarah" ini hampir tidak dikenal oleh umat Islam.

Tafsir filologi Islam tidak pernah mendasarkan pada prinsip *e mente auctoris* yang dipergunakan di lingkungan Kristiani tertentu, sebab umat Islam menyakini bahwa Allah adalah "Pengarang" Al-Qur'an. Bagaimanapun, prinsip *e mente auctoris* biasanya dipergunakan dengan cara negatif, suatu penafsiran yang karena satu atau lain alasan, ditolak, sebab --sebagaimana yang dilakukan oleh Lukas sang pengabar Injil-- ketika mencatat teks Injil, tidak bisa memahaminya.

Kenyataan bahwa orang tidak dapat menilai apa yang Tuhan Maha Besar maksudkan dan apa yang tidak, menyebabkan prinsip *e mente auctoris* tidak dapat diterapkan, karena dianggap sebagai suatu kaidah penafsiran yang "negatif" bagi para mufassir Muslim. Akan tetapi, ada suatu kesamaan prinsip yang dipergunakan oleh para mufassir modern; yaitu kebanyakan dari mereka beranggapan bahwa Al-Qur'an harus dipahami sebagaimana yang telah dipahami oleh kaum Muslimin Mekah dan Madinah generasi pertama, dan bahwa sebuah penafsiran yang tidak sesuai dengan lingkungan tersebut tidak sah.

Akhirnya, perlu diperhatikan bahwa tafsir filologi Al-Qur'an telah menunjukkan suatu tahap stratifikasi tertentu. "Tahap" pertama adalah, studi tentang makna pasti dari kosa-kata (*mufrodat*) Al-Qur'an, telah dilakukan pada masa Ibnu Abbâs (abad ke-7 M). "Tahap" kedua, studi tentang sintaksis Al-Qur'an, dimulai oleh karya Abû `Ubaydah (abad ke-9 M) dan mencapai puncaknya pada karya az-Zamakhsyarî (abad ke-12 M). Sedikit dari "tahapan-tahapan" tersebut kini telah hilang. Dalam tafsir-tafsir paling baru sekarang ini kelihatan "jejak-jejak" dari karya Ibn Abbâs, Abû `Ubaydah dan az-Zamakhsyarî tersebut.

Tafsir-tafsir praktis Al-Qur'an masih berkaitan dengan seluruh kehidupan umat Islam. Tidak saja mencurahkan pada persoalan ketaatan seperti berpuasa, namun juga membicarakan persoalan-persoalan duniawi seperti hukum pidana dan perselisihan yang terjadi dalam masyarakat Muslim. Ketika membaca tafsir-tafsir yang demikian orang harus mengingat bahwa sejauh pembicaraan tersebut tidak terdiri dari generalisasi-generalisasi yang dibuat, ia seringkali hanya membuat pretensi yang berkaitan dengan Al-Qur'an dan penafsiran-penafsiran secara baik.

Seringkali subyek perdebatan yang sebenarnya berada pada tingkat pengaruh Barat terhadap para sarjana (ulama) dan aspek-aspek kehidupan religius dan keduniaan bisa ditolerir.

BIBLIOGRAFI

Adam, C. C., *Islam and Modernism in Egypt*, New York 1968
Ahlwardt, W., *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Koniglichen Bibiliothek in Berlin*, Berlin 1887-99.
Ahmad, A. M. *Die Auseinandersetzungen zwischen al-Azhar und der modernistischen Bewegung in Agypten*, Hamburg 1963.
Ahmed, J. M., *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*, London 1968.
Baljon, J. M. S., *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, Leiden 1961.
Beeston, A. F. L., *Written Arabic*, Cambridge 1968.
———, *Baidâwî's Commentary on Surah 12 of the Qur'an*, Oxford 1963.
Bell, Richard, *The Qur'an Translated*, 2 jilid, Edinburgh 1937.
Berger, M., *Islam in Egypt today, Social and Political Aspects of Popular Religion*, Cambridge 1970.
Berkers, N., *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal 1964.
Blachere, R., *Le Probleme de Mahomet*, Paris 1952.
———, *Introduction au Coran*, Paris 1959.
———, *Le Coran (al-Qor'an) traduit de l'arabe*, Paris 1957.
Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur*, 5 jilid, Leiden 1937-1949.
Brugman, J., *De Betekenis van het Mohammadaanse Recht in*

het Hedendagse Egypte, Den Haag 1960.
Colombe, M., *L'Evolution de l'Egypte 1924-1950,* Paris 1951.
Coulson, N. J., *A History of Islamic Law,* Edinburgh 1964.
Cragg, K., *Counsels in Contemporary Islam,* Edinburgh 1965.
Doeve, J. W., *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts,* Assen 1953.
Empson, William, *Seven Types of Ambiguity,* Harmondsworth (Pelican) 1973.
The Encyclopaedia of Islam, Leiden 1960.
Fluegel, G., *Corani Textus Arabicus,* Leipzig 1883.
Forster, E. M., *Aspecst of the Novel,* Harmondsworth (Penguin) 1971.
Gardet, I., et M. M. Anawati, *Introduction a la theologie musulmane,* Paris 1948.
Gatje, H., *Koran und Koranexegese,* Zurich 1971.
Gibb, H. A. R., *Modern Trends in Islam,* Chicago 1950.
————, and J. H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam,* Leiden 1961.
Goldziher, I., *Die Zahiriten.* Leipzig 1884.
————, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung,* Leiden 1920.
Graf, L., *Al-Shafi'i's Verhandeling over de "Wortelen" van den Fikh,* Amstredam 1934.
Hourani, A., *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939,* London 1970.
Jansen, J. J. G., " "I suspect that my friend Abduh (...) was in reality an Agnostic" ", dalam P. W. Pestman, ed., *Acta Orientalia Neerlandica,* Leiden 1971.
Jeffery, A., "The Suppressed Qor'ân Commentary of Muhammad Abû Zaid", *Der Islam,* xx (1932), 301-8.
————, *The Qur'an as Scripture,* New York 1952.
Jomier, J., *Le commentaire coranique du Manâr,* Paris 1954.

———, "Quelques position actuelles de l'exegese coranique en Egypte revelees par une polemique recente (1947-1951)", *MIDEO* 1 (1954), 39-72.
———, "Le Cheikh Tantâwî Jawhari (1886-1940) et son commentaire du Coran", *MIDEO* 5 (1958), 115-174.
——— dan P. Caspar, "L'exegese scientifique du Coran d'apres le Cheikh Amîn al-Khûlî", *MIDEO* 4 (1957). 269-280.
Juynboll, G. H. A., *The Authenticity of the Tradition Literature, Discussions in Modern Egypt,* Leiden 1969.
Juynboll, Th. W., *Handleding tol de Kennis van de Mohammedaansche Wet volgens de leer der Sjafi'itische School,* Leiden 1930.
Keddie, N. R., *Sayyid Jamâl ad-Dîn "al-Afghâni"., a Political Biography,* Barkeley 1972
Kedourie, E., *Afghani and Abduh, an Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam,* London 1966.
Kerr, M. H., *Islamic Reform, the Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashîd Ridâ,* Berkeley 1966.
Kramers, J. H., *De Koran uit het Arabisch vertaald,* Amsterdam 1956.
Lyall, Ch. J., *A Commentary on Ten Ancient Arabic Poems...by At-Tibrîzî,* Calcuta 1894.
Landau, J. M., *Parlements and Parties in Egypt,* Tel-aviv 1953.
MacDonald, D. B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory,* Lahore 1903.
Mensing, J. P. M., *De Bepaalde Straffen in het Hanbalietische Recht,* Leiden 1936.
Meursinge, A., ed., *Sojutii Librum de Interpretibus Korani,* Leiden 1839.
Miskotte, H. H., *Sensus Spiritualis,* Nijkerk 1966.

Mitchell, R. P., *The Society of the Moslem Brothers,* London 1969.
Mubârak, Zaki, *La prose arabe au I Ve siecle de l'Hegire,* Paris 1931.
Nöldeke, Th., — F. Schwally, et al., *Geshichte des Qorâns,* 3 jilid, Leipzig 1909.
Nussayr, A. I., *Arabic Books Published in ....Egypt between 1926 & 1940,* Kairo 1969.
Pellat, Ch., *Langue et literature arabes,* Paris 1952.
Russel, B., *Religion and Science,* London [1935].
Safran, N., *Egypt in Search of Political Community,* Cambridge Mass. 1961.
Scacht, J., *An Introduction to Islamic Law,* Oxford 1964.
———, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence,* Oxford 1967.
Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums,* Band I, Leiden (Brill) 1967.
Smith, W. C., *Modern Islam in India,* London 1946.
——, *Islam in Modern History,* Princeton 1957.
Sontag, Susan, *Against Interpretation,* New York 1961.
Szasz, Th. S., *The Manufacture of Madness,* New York (Paladin) 1972.
——, *The Myth of Mental Illness,* New York (Paladin) 1972.
Watt, W. M., *Muhammad at Medina,* Oxford 1956.
——, *Muhammad at Mecca,* Oxford 1960.
——, *Companion to the Qur'an, based on the Arberry Translation,* London 1967.
——, *Bell's Introduction to the Qur'an,* Edinburgh 1970.
Wellek, R., and A. Warren, *Theory of Literature,* Harmondsworth 1963.
Wellhausen, J., *Reste Arabischen Heidentums,* Berlin 1897.
Wensinck, A. J., *A Handbook of Early Muhammadan Tradi-*

tion, Leiden 1971.
———, *The Muslim Creed*, London 1932.
White, A. D., *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, dilengkapi dengan pengantar dan epilog oleh Bruce Mazlish, New York 1965.
Wielandt, R., *Offenbarung und Geschiechte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden 1971.
Wilkinson, J., *Interpretation and Community*, London 1963.
Wright, W., *A Grammar of the Arabic Language*, Cambridge 1896-1898.
Zwaan, J. de, *Inleiding tot het Nieuwe Testament*, Haarlem 1948.

******

'Abbâs al-Jamal, *Ayat al-Birr min Ayât Al-Qur'ân al-'Azîm*, Matb. Lajnat at-Ta'lif wa-t-Tarjamah wa-n-Nashr, Kairo 1371H/1952.
'Abbâs Mahmûd al-'Aqqâd. "Tafsîr al-Ustadh al-Imâm", dalam *Majallat al-Azhar*, XXXV, 389 (November 1963).
———, *Al-Falsafa Al-Qur'âniyyah*, Dar al-Hillal, Kairo [1966].
———, *Sa'at bayn al-Kutûb*, Makt. an-Nahda al-Misriyya, Kairo 1968.
———, *Al-Insân fî-l-Qur'ân al-Karîm*, Dar al-Hilal, Kairo, tt.
———, *Al-Mar'a fî-l-Qur'ân*, Dar al-Hilal, Kairo, tt.
'Abd al-'Azîm al-Ghubâshî, *Tarîkh at-Tafsîr wa-Manâhij al-Mufassirîn*, Dar at-Tiba'a al-Muhammadiyya, Kairo 1971.
'Abd al-'Azîm Ma'âni & Ahmad Ghandur, *Ahkâm min Al-*

Qur'ân wa-s-Sunnah, ad-Dar al-Ma'arif, Kairo 1966.
'Abd al-'Azîz Fahmî, *Hadhîh Hayâtî*, Dar al-Hilal, Kairo 1963.
'Abd al-'Azîz Isma'îlî, *Al-Islâm wa-t-Tibb al-Hadîth*, Matb. al-I'Timad, Kairo 1938.
'Abd al-Fattâh, lihat dalam Ibrahîm 'Azzûr.
'Abd al-Fattâh Khalîfah, *Tafsîr Surât al-Haqqah*, Majallat al-Islam, Kairo, tt.
'Abd al-Jalil 'Isâ, *Al-Mushaf al-Muyassar*, Dar as-Shurûq, Kairo 1389/1969.
'Abd al-Hamid Kuhayl Dawud, *Yusuf 'alayh as-Salam, Nazarât fi-t-Tafsîr*, Ad-Dar al-Qawmiyya, Kairo 1966.
'Abd al-Karîm al-Khatîb, *I'jaz Al-Qur'ân*, 2 jilid, Dar al-Fikr al-'Arabî, Kairo 1964.
————, *Al-Tafsîr Al-Qur'ân li-l-Qur'ân*, 16 jilid, Dar al-Fikr al-'Arabi, Kairo 1967.
'Abd al-Latîf as-Subkî, *Nafahât Al-Qur'ân*, 2 jilid, Al-Majlis al-A'la li-s-Shu'ûn al-Islamiyyah, Kairo 1964.
'Abd al-Muta'al as-Sa'idî, *Ijtihad Jadid fî Ayât. "wa-'alâ-lladhîn yutiqunah fidyah"*, Matb. al-'I'timad, Kairo 1374/1955.
————, *Dirâsat Qur'âniyyah*, Dar al-Fikr al-'Arabi, Kairo 1378/1959.
————, *Al-Azhar wa-Kitâb Dirâsat Qur'âniyyah*, Dar at-Thaqafa li-t-Tiba'a, Kairo 1383/1964.
————, *An-Nazm al-Fanni fi-l-Qur'ân*, Makt. al-Adab, Kairo, tt.
'Abd al-Qâdir Ahmad 'Atâ, *At-Tafsîr as-Sufi li-l-Qur'ân (Dirasah wa-Tahqîq li-Kitâb I'jaz al-Bayân fi Ta'wîl Umm Al-Qur'ân li-Abi al-Ma'ali... al-Qunawi)*, Dar al-Kutûb al-Haditha, Kairo 1968.
'Abd al-Qâdir al-Maghribî, *Al-Qur'ân al-Karîm*: Juz Tabarah,

as-Sha'b, Kairo, tt.
————, *'Alâ Hamîsh at-Tafsîr*, Makt. al-Adab, Kairo, tt.
'Abd ar-Rahîm Fawda, *Min Ma'ânî Al-Qur'ân*, Dar al-Kitâb al-'Arabî, Kairo, tt.
'Abd ar-Rahmân al-Bannâ', *Min Ma'ânî Al-Qur'ân, Tafsîr Surât al-Hujurât*, Kairo tt. [1960/1].
'Abd ar-Rahmân al-Bannânî, *Hâshiyyat al-Allâma al-Bannânî 'alâ Sharh al-Jalal.... al-Mahallî 'alâ Matin Jam' al-Jawami' li-l-Imâm Tajad-Dîn 'Abd al-Wahhâb b. as-Subkî*, Mustafâ al-Babî al-Halabî, Kairo, 1938.
'Abd ar-Rahmân Shâhîn, *I'jaz Al-Qur'ân wa-l-ikhtishâfât al-Hadîtha*, Matb. al-Ismâilliyât al-Kubrâ, tt. 1369/1950.
'Abd ar-Razzâq Nawfal, *Allâh wa-l-'ilm al-Hadîth*, Makt. Misr, Kairo 1376/1957.
'Abd as-Sabûr as-Shânîn, *Tarîkh Al-Qur'ân*, Dâr al-Qalam, Kairo 1966.
'Abdallâh Mahmûd Shihâta, *Manhaj al-Imâm Muhammad 'Abduh fî Tafsîr Al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo 1963.
'Abdallâh Muhammad Ahmad Muhammad 'Ulaysh, *Idâh Ibdâ' Hikmat al-Hakîm fî Bayân Bismillah ar-Rahmân ar-Rahîm*, Mustafâ al-Babî al-Halabî, Kairo 1373/1954.
'Abduh, lihat Muhammad Abduh.
Abd Wahhâb Hamûda, "At-Tafsîr al-Ilmî li-l-Qur,ân", *Majallat al-Azhar* xxx (1958) 279.
————, *Al-Qur'ân wa-"ilm an-Nafs*, Kairo 1962.
Abû 'Abdallâh az-Zanjani, *Tarîkh Al-Qur'ân*, Makt. as-Sadr, Tehran 1387.
Abû al-Fadl 'Abdallâh Muhammad as-Sadîq al-Ghumârî, *Bid'a' at-Tafsîr*, Makt. al-Qahira, Kairo 1965.
Abû 'Ubaydah, *Majaz al-Qur'ân*, Ed. F. Sezgin, 2 jilid, Makt. al-Khanji, Kairo 1954-1962.

Abû Zayd, lihat Muhammad Abû Zayd.
Al-Abyârî, lihat Ibrahîm al-Abyârî.
Ahmad Ahmad Badawî, *Min Balâghat al-Qur'an*, Makt. Nahdat Misr, Kairo, tt.
Ahmad Khalîl, *Nash'at at-Tafsîr fi-l-Kutûb al-Muqaddasah wa-l-Qur'an*, Al-Wakala as-Sharqiyya li-t-Thaqafa, 1373/1954.
Ahmad Khalîl, *Dirâsat fi-l-Qur'ân*, Dar al-Ma'arif, Kairo 1937.
Ahmad Khalîl, *Hukm al-Mathâni, Tafsîr li-l-Qur'ân al-Karîm Jam' al-'Ulûm ad-Dîniyyah wa-s-Sufiyyah wa-l-'Asriyyah*, Matb. al-Kilâni as-Saghir, Kairo 1968.
Ahmad Muhammad Jamal, *Ma'a al-Mufassirîn wa-l-Kitâb*, Dar al-Kitâb al-'Arabî, Kairo, tt.
Ahmad Muhammad al-Hufî, *At-Tabarî*, A'lam al-'Arab 13, Kairo 1962.
Ahmad Mustafâ al-Marâghî, *Mudhakhirat at-Tafsîr*, Kairo 1962.
————, *Tafsîr al-Marâghî*, 30 jilid Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, Kairo 1962.
Ahmad al-Sharabasi, *Qissat at-Tafsîr*, Dar al-Qalam, Kairo 1962.
————, *Rashîd Ridâ, Sâhib al-Manâr, 'Asruh wa-Hayâtuh wa-Masâdir Thaqâfatih*, Al-Majlis Al-A'la li-s-Syu'un al-Islamiyyah, Kairo 1970.
'Aisha 'Abd ar-Rahmân, *At-Tafsîr al-Bayânî li-l-Qur'ân al-Karîm*, 2 jilid, Dar al-Ma'arif, Kairo 1966, 1969.
————, *Maqâl li-l-Insân*, Dar al-Ma'arif, Kairo 1970.
————, *Al-Qur'ân wa-t-Tafsîr al-'Asri*, Iqra'335, Kairo 1970.
————, *Al-'I'jaz al-Bayânî li-l-Qur'ân wa-Masâ'il Ibn al-Azrâq*, Dar al-Ma'arif, Kairo 1971.

Amîn, lihat 'Uthmân Amîn. Amîn al-Khûlî, *At-Tafsîr, Ma'âlim Hayatîh-Manhajuh al-Yawm*, Kairo 1944.

————, *Min hudâ Al-Qur'ân, al-Qâda....ar-Rasûl*, Dar al-Ma'arif, Kairo 1959.

————, *Min Hudâ Al-Qur'ân, fî Ramadân*, Dar al-Ma'rifa, Kairo, tt.

————, *Min Hudâ al-Qur'ân, fî Amwâlhim, Mithaliyyah, La Madhhâbiyyah*, Dar al-Ma'rifa, Kairo, tt.

————, *Manâhij Tajdîd fi-n-Nahw wa-l-Balaghah wa-t-Tafsîr wa-l-Adab*, Dar al-Ma'rifa, Kairo 1961. (Koleksi dari artikel-artikel yang telah dipublikasikan sebelumnya).

Anwâr al-Jundî, *Tarajim al-A'lam al-Mu'asirîn fi-l-'Alam al-Islâmî*, Makt. al-Anglu al-Misriyya, Kairo 1970.

————, *Ma'âlim al-Fikr al-'Arabî al-Mu'asir*, Matb. ar-Risalah, Kairo, tt.

————, *Al-Muhâfazah wa-t-Tadjîd fi-n-Nathr al-'Arabî al-Mu'asir fî Mi'at 'Amm*, Matb. ar-Risalah, Kairo, tt.

Al-'Aqqâd, lihat 'Abbâs Mahmûd al-'Aqqâd.

b. 'Ashûr, lihat Muhammad al-Fadil b. 'Ashûr, dan Muhammad at-Tâhir b. 'Ashûr.

Al-Baghdâdî, 'Abd al-Qâdir...., *Khizânat al-Adab*, 4 jilid, Bûlâq 1299/1882.

Al-Bâjûri, lihat Ibrahîm al-Bâjûri.

Al-Bannânî, lihat 'Abd ar-Rahmân al-Bannânî.

Al-Baydâwî, 'Abdallâh b. 'Umar, *Anwâr at-Tanzil wa-Asrar at-Ta'wîl*, Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, Kairo 1344.

Bint as-Shâtî', lihat 'A'isha 'Abd ar-Rahmân.

Dalîl al-Kitâb al-Misrî 1972, [Buku-buku Mesir terbit pada 1972], Kairo 1972.

Ad-Dardîrî, lihat Yahya Ahmad ad-Dardîrî.

Darwaza, lihat Muhammmad 'Izza Darwaza.

Darwîsh al-Jundî, *An-Nazm Al-Qur'âni fî Kashshâf az-Zamakhsharî*, Dar Nahdat Misr, Kairo 1969.
Dayf, lihat Syawqî Dayf.
Ad-Dhahabî, lihat Muhammad Husayn ad-Dahabî.
Ad-Du'alî, Abû al-Aswad, *Diwân*, ed. 'Abd al-Karîm ad-Dujayli, Baghdad 1954.
Fahmî, lihat 'Abd al-'Azîz Fahmî.
Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Mafâtih al-Ghayb*, 6 jilid, Kairo 1278/1862.
Al-Fandi, lihat Jamal ad-Dîn al-Fandi.
Farîd Wajdî, lihat Muhammad Farîd Wajdî.
Fawda, lihat 'Abd ar-Rahîm Fawda.
Al-Fîrûzâbâdî, Abû Tâhir Muhammad b. Ya'kub, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr b. 'Abbâs*, Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, Kairo 1952.
Jamal ad-Dîn al-Fandi, *Al-Qur'ân wa-l-'Ilm*, Dar al-Ma'rifa, Kairo 1968.
Jawharî, lihat Tantâwî Jawharî.
Al-Ghazâlî, Abû Hâmid ....*Jawâhir Al-Qur'ân*, Kairo 1329.
————, *Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn*, 4 jilid, Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, Kairo 1939.
Al-Ghazâlî, lihat Muhammad al-Ghazâlî.
Al-Ghubâshî, lihat 'Abd al-'Azîm Ahmad al-Ghubâshî.
Al-Ghumârî, lihat 'Abd al-Fadl 'Abdallâh Muhammad as-Shadîq al-Ghumârî.
al-Jundî, lihat Anwâr al-Jundî.
Al-Juwayni, lihat Mustafâ as-Sawi al-Juwayni.
Hâfiz 'Isâ 'Ammâr, *At-Tafsîr al-Hadîth li-l-Qur'ân al-Karîm*, Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, Kairo 1379/1960.
Hamûda, lihat 'Abd al-Wahhâb Hamûda.
Hanafî, Ahmad, *Mu'jizat Al-Qur'ân fî Wasf al-Ka'inat*, Matb. Lajnat al-Bayân al-'Arabî, Kairo 1373/1954.

———, *At-Tafsîr al-'Ilmî li-l-Ayât al-Kawniyyah fi-l-Qur'ân*, Dar al-Ma'arif, Kairo 1968.
Hasan 'Ulwân, lihat Mahmûd Muhammad Hamzah.
Hasanayn Muhammad Makhlûf, *Kalimât Al-Qur'ân, Tafsîr wa-Bayân*, Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, Kairo 1965.
Hijazi, lihat Muhammad Mahmûd Hijazi.
Hilal 'Ali Hilâl, *At-Tafsîr an-Numûdhaji al-'Ilmiyyah fi-l-Qur'ân*, Matb. ar-Risala, Kairo 1351/1942.
Ibrahîm al-Abyârî, *Tarîkh Al-Qur'ân*, Dar al-Qalam, Kairo 1965.
Ibrahîm 'Azzûr, Sa'ad Shalabî, 'Abd al-Fattah Isma'il Shalabi, *Juz' 'Amma wa-Tafsîruh*, Makt. Misr, Kairo, tt.
———, *Juz'Qad Sami'a wal-Tafsîruh*, Makt. Misr, Kairo, tt.
———, *Juz' Tabâraka wal-Tafsîruh*, Makt. Misr, Kairo, tt.
Ibrahîm al-Bâjûri, *Hâshiyyat....Ibrahîm al-Bâjûri 'alâ Sharh al-'Allamâ b. Qasim al-Ghazzi 'ala Matn as-Shaykh Abi Shuja'.....*, Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, Kairo tt.
Ibrahîm Markat (?), *At-Tafsîr al-Mukhtasar li-l-Madâris al-Ibtida'iyyah*, Makt. ar-Rashâd, Cassablanca, tt. (1970?).
Ibrahîm ar-Râwi ar-Rifa'i, *Sur as-Shari'ah fî Intiqâd Nazariyyat Ahl al-Hay'ah wa-l-Tabi'a*, Makt. al-'Arabiyya, Kairo, tt.
'Iffat Muhammad as-Sharqâwî, *Ittijahat at-Tafsîr fî Misr fi-l-'Asr al-Hadîth*, Matb. al-Kilani, Kairo 1972.
Al-Iskandarânî, Muhammad b. Ahmad, *Kashf al-Asrâr an-Nuraniyyah Al-Qur'âniyyah fi-ma yata'allaq bi-l-Ajram as-Samawiyyah*, 3 jilid, Matb. al-Wahabiyya, Kairo 1297.
———, *At-Tibyân al-Asrâr ar-Rabbaniyyah fi-n-Nabal wa*

-l-Ma'âdîn wa-l-Khâwass al-Hayawaniyyah, Damaskus 1300/1883.

Ismâ'îl, lihat 'Abd 'Azîz Ismâ'îl.

Ismâ'îl Shalabî, lihat Ibrahîm 'Azzûr.

Kathîr, 'Imâd ad-Dîn Abû al-Fidâ' Ismâ'il b., *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azîm*, 'Isâ al-Bâbî al-Halabî, Kairo, tt.

Khalafallâh, lihat Muhammad Ahmad Khalafallâh.

Khaldûn, 'Abd ar-Rahmân b. Muhammad b., *Muqaddimah*, Matb. Mustafâ Muhammad, Kairo, tt.

b. al-Khatîb, *Awdah at-Tafasîr*, Al-Matb. al-Misriyy, Kairo, tt.

Al-Khûlî, lihat Amîn al-Khûlî.

Labîb as-Sa'id, *Al-Jam' as-Sawti al-Awwal li-l-Qur'ân al-Karîm*, Dar al-Katib al-'Arabi, Kairo 1387/1967.

Lajna min al-'Ulama' bi-Ishraf....al-Azhar, *At-Tafsîr al-Wasit li-l-Qur'ân al-Karîm*, Kairo 1972.

Majallat al-Azhar, (Perbincangan isu oleh ta'mir Masjid al-Azhar), Kairo 1935—).

Majallat as-Shubbân al-Muslimîn, (Majalah periodik dari The Moslem Yaoung Men's Association).

Al-Maghribî, lihat 'Abd al-Qâdir al-Maghribî.

Al-Majlis al-A'la li-s-Shu'ûn al-Islamiyyah, *Al-Muntakhab fi Tafsîr Al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo 1968.

Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, *Mu'jam alfaz Al-Qur'ân al-Karîm*, al-Hay'a al-Misriyya al-'Amma, Kairo 1970.

Mahmûd Faraj al-'Uqda, *Tafsîr Juz' 'Ammâ*, Matb. Subayh. Kairo 1966.

Mahmûd Muhammad Hamzah, Hasan 'Ulwân, Muhammad Ahmad Barâniq, *Tafsîr Al-Qur'ân al-Karîm*, 30 jilid, Dar al-Ma'arif, Kairo 1968.

Mahmûd Shalabî, ed., *Tafsîr al-Fatihah, li-l-Imâm...at-Tabarî*,

Dar al-Fikr al-'Arabi, Kairo 1388/1968.
—————, *Tafsîr Ayât al-Kursi ....li-l-A'imma al-Kibar al-Fakhr ar-Râzî b. Kathîr al-Alusi*, Matb. al-'Alamiyya, Kairo 1388/1968.
Mahmûd Shaltût, *Al-Fatâwa*, Dar al-Qalam, Kairo 1966.
—————, "Manhaj Al-Qur'ân fî Bina' al-Mujtama", Dar al-Kitâb al-'Arabî, Kairo 1375.
—————, *Al-Islâm 'Aqîdah wa-Shari'ah*, Dar al-Qalam, Kairo 1966.
—————, *Tafsîr Al-Qur'ân al-Karîm, al-Ajza' al-'Ashara al-Ulâ*, Dar al-Qalam, Kairo 1966.
—————, *Min Tawjihat al-Islâm*, Dar al-Qalam, Kairo 1966.
—————, *Min Huda Al-Qur'ân*, Dar al-Katib al-'Arabi, Kairo 1968.
—————, *Ilâ Al-Qur'ân al-Karîm*, Dar al-Hilal, Kairo, tt.
Makhlûf, lihat Hasanayn Muhammad Makhlûf.
Al-Manfalûti, lihat Mustafâ Luthfi al-Manfalûti.
Al-Marâghî, lihat Ahmad Mustafâ al-Marâghî.
Al-Marâghî, lihat Muhammad Mustafâ al-Marâghî.
Muhammad 'Abdallâh al-Hamshâri, *Surat an-Nisâ'*, Iskandariyah 1377/1958.
Muhammad 'Abd al-Mun'im al-Jamal, *At-Tafsîr al-Farîd li-l-Qur'ân al-Majid*, Kairo 1971.
Muhammad 'Abd al-Mun'im Khafâji, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm*, Makt. an-Nagah, an-Najaf, tt.
Muhammad, 'Abd ar-Rahmân al-Judaylî, *Nazarât Hadîthah fi-t-Tafsîr*, Beirouth.
Muhammad 'Abduh, *Tafsîr Juz' 'Ammâ*, Matb. al-Amiriyya, Kairo 1322.
—————, *Tafsîr Surât al-'Asr*, Kairo 1903.
—————, [Tafsîr al-Fatihah], *Fatihat al-Kitab, Tafsîr al-Ustâdh*

al-Imâm ...Kitab at-Tahrir, Kairo 1382.

————, *Durus min Al-Qur'ân al-Karîm*, Ed. Tahir at-Tanankhi, Dar al-Hilal, Kairo, tt.

Muhammad Abû Zahrah, *Al-'Aqîdah al-Islamiyyah*, Kairo 1969.

Muhammad Abû Zayd, *Al-Hidâyyah wa-l-'Irfân fî Tafsîr Al-Qur'ân bi Al-Qur'ân*, Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, Kairo 1349.

Muhammad Ahmad Barâniq, lihat Mahmûd Muhammad Hamzah.

Ahmad Muhammad Khalafallâh, *Al-Qur'ân wa-Mushkilât Hayâtinâ al-Mu'âsirah*, Makt. al-Anjlu al-Misriyya, Kairo 1967.

————, *Al-Fann al-Qasasî fî-l-Qur'ân al-Karîm*, Makt. al-Anjli al-Misriyya, Kairo 1972.

Muhammad 'Ali as-Says, *Tafsîr Ayât al-Ahkâm*, Matb. Subayh, Kairo 1373/1953.

Muhammad Bâqir al-Muwahhid al-Abtahî, *Al-Madkhal ilâ at-Tafsîr al-Mawdu'i li-l-Qur'ân al-Karîm*, Matb. al-'Adab, An-Najaf 1389/1969.

Muhammad al-Fâdil b. Ashûr, *At-Tafsîr wa-Rijaluh*, Tunis 1966.

Muhammad Farîd Wajdî, *Muqaddimat al-Mushaf al-Mufassarat*, Matb. Da'irat Ma'arif al-Qarn al-'Ishrin, Kairo 1349/1930.

————, *Al-Mushaf al-Mufassar*, Dâr as-Sha'b, Kairo,tt.

Muhammad Jamal ad-Dîn 'Ayyâd, *Buhûth fî Tafsîr Al-Qur'ân*, Kairo 1968.

————, *Tafsîr Al-Qur'ân, Surat al-Muzammil, Tafsîr... li-l-Muthaqaffin..ka-l-Athibbâ' wa-l-Muhandisîn...*, Matb. al-Ma'rifa, Kairo 1968.

————, *Tafsîr Al-Qur'ân, Surât at-Takwîr*, Dar al-Fikr al-

'Arabî, Kairo 1969.
————, *Buhûth fî Tafsîr Al-Qur'ân, Surat al-'Alaq*, Kairo 1380/1961.
[Muhammad Jamal ad-Dîn al-Fandi], Muhammad Jamaluddin El-Fandy, *On Cosmic Verses in the Qur'an*, Kairo 1967.
————, *Min Rawâ'i al-I'jaz fî-l-Qur'ân al-Karîm*, Al-Majlis al-A'la li-s-Shu'un al-Islamiyya, Kairo 1969.
Muhammad Jamal ad-Dîn al-Qâsimî, *Tafsîr al-Qasimi, al-Musammâ Mahâsin at-Ta'wîl*, ed. Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, 'Isâ al-Bâbî al-Halabî, Kairo 1376/1957.
Muhammad al-Ghazâlî, *Nazarât fi-l-Qur'ân*, Dar al-Kutub al-Haditha, Kairo 1382/1962.
Muhammad Husayn ad-Dhahabî, *At-Tafsîr wa-l-Mufassirûn*, 3 jilid, Dar al-Kutub al-Haditha, Kairo 1961-1962.
Muhammad Ismâ'îl Ibrâhîm, *Mu'jam al-Alfaz wa-l-A'lâm Al-Qur'âniyyah*, Dar al-Fikr al-'Arabî, Kairo 1969.
Muhammad 'Izza Darwaza, *At-Tafsîr al-Hadîth*, 12 jilid 'Isâ al-Bâbî al-Halabî, Kairo 1962.
Muhammad Kâmil Daww, *Al-Qur'ân al-Karîm wa-l-'Ulûm al-Hadîthah*, Dar al-Fikr al-Hadîth, Kairo 1955.
Muhammad Kâmil Husayn, *Ad-Dhikr al-Hakîm*, Makt. an-Nahda al-Misriyya, Kairo 1971.
Muhammad al-Khudharî, *Al-Qawl as-Shâfi fi Tafsîr al-Mu'awwidhatayn*, Matb. at-Tawakkul, Kairo 1367/1948.
Muhammad Mahmûd Hijazi, *At-Tafsîr al-Wadih*, 30 jilid, Matb. al-Istiqlal, Kairo 1964.
————, *Al-Wahdah al-Maudû'iyyah fi-l-Qur'ân al-Karîm*, Dar al-Kutub al-Haditha, Kairo 1970.
Muhammad al-Mubarak 'Abdallâh, *Tafsîr Juz' 'Ammâ*,

Makt. Subayh, Kairo, tt.
Muhammad Muhyi ad-Dîn 'Abd al-Hamîd, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azîm Juz' 'Ammâ*, Matb. Hijazi, Kairo, tt.
Muhammad Mustafâ al-Marâghî, *Bahth fi Tarjamat Al-Qur'ân al-Karîm wa-Ahkamha*, Kairo 1936.
————, *Ad-Durûs ad-Dîniyyah*, Matb. al-Azhar, Kairo 1356-64.
Muhammad Rajab al-Bayyuni, *Khutuwwat at-Tafsîr al-Bayânî li-l-Qur'ân al-Karîm*, Kairo 1971.
————, "At-Tafsîr al-Bayânî li-l-Qur'ân al-Karîm", *Qâfilat az-Zayt*, xx, 3, 3 (1972).
Muhammad Rashîd Ridâ, *Tarjamat Al-Qur'ân wa-mâ fiha min Mafâsid wa-Munâfat al-Islâm*, Kairo 1925.
————, *Tafsîr Al-Qur'ân al-Hakim al-Mushtahir bi-Tafsîr al-Manâr*, 12 jilid, Kairo 1954-1961.
————, *Tafsîr al-Fâtihah wa-6 Suwar min Khawâtim Al-Qur'ân*, Matb. al-Manâr, Kairo 1367.
Muhammad as-Shâdiq 'Arjun, *Al-Qur'ân al-'Azîm, Hidayâtuh wa-I'jâzuh fi-Aqwâl al-Mufassirîn*, Makt. al-Kulliyyat al-Azhariyya, Kairo 1966.
Muhammad Siddîq Hasan Khân, *Nayl al-Marâm min Tafsîr Ayat al-Ahkâm*, Makt. at-Tijariyya al-Kubra, Kairo 1383/1963.
[Muhammad] Shiddiq Hasan Khân, *Al-Maw'zah al-Hasanh bi-mâ Yukhtab fi Shuhûr as-Sana*, Beirouth, tt.
Muhammad Subayh, *Bahth Jadid 'an Al-Qur'ân*, Dar at-Thaqâfa al-'Amma, Kairo 1386/1966.
Muhammad Sulaymân, *Hadath al-Ahdâth fi-l-Islâm, al-Iqdâm 'alâ Tarjamat Al-Qur'ân*, Garîdat Misr al-Hurra, Kairo 1355.
Muhammad at-Tâhir b. 'Ashûr, *Tafsîr at-Tahrîr wa-t-Tanwîr*, 'Isâ al-Bâbî al-Halabî, Kairo 1386/1964.

Muhammad Tawfîq Sidqî, *Ad-Dîn fî Nazar al-'Aql as-Sahîh*, Kairo 1323-1346.
———, *Nazra fî Kutub al-'Ahd al-Jadid*, Kairo 1332 [1913].
———, *Durûs Sunân al-Kâ'inat*, Kairo 1354.
Muhammad Tawfîq Ubayd, *Tafsîr Juz' 'Ammâ*, al-Maktaba al-'Arabiyya, Damaskus 1383/1964.
Muhammad Yûsuf Mûsâ, *Al-Qur'ân, Muhawala li-Fahm 'Asri li-l-Qur'ân*, Ruz al-Yûsuf, Kairo, tt. [1970].
Mustafâ as-Saqqa, *Al-Wajiz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*, Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, Kairo 1387/1967.
Mustafâ as-Sawi al-Juwayni, *Minhaj az-Zamakhsharî fî Tafsîr Al-Qur'ân wa-Bayân I'jâzih*, Dar al-Ma'arif, Kairo 1962.
Mustafâ Zayd, *Sûrat al-Anfâl, 'Ard wa Tafsîr*, Dar al-Fikr al-'Arabi, Kairo 1377/1957.
———, *An-Naskh fî-l-Qur'ân al-Karîm, Dirâsah Tashrî'iyyah Ta'rîkhiyyah Naqdiyyah*, Dar al-Fikr al-'Arabî, Kairo 1967/68.
An-Nasafî, Abû al-Barakât 'Abdallâh b. Ahmad b. Mahmûd, *Tafsîr al-Nasafî*, 'Isâ al-Bâbî al-Halabî, Kairo, tt.
Nawfal, lihat 'Abd ar-Razzâq Nawfal.
Ni'mat Sidqî, *Mu'jizat Al-Qur'ân*, Kairo 1971.
Nûr al-Islâm, (pembahasan oleh rektorat al-Azhar, pendahulu Majallat al-Azhar), Kairo 1930-35.
Qâsim Amîn, *Tahrîr al-Mar'ah*, Kairo 1899.
Qâsim al-Qaysî, *Ta'rîkh al-Tafsîr*, Matb. al-Majma' al-'Ilmi al-'Iraqi, tt. 1966.
Al-Qâsîmî, lihat Muhammad Jamal ad-Dîn al-Qâsimî.
b. Qayyim al-Jawziyyah, *At-Tibyân fî Aqsâm Al-Qur'ân*, ed. Toha Yusuf Shahin, Dar at-Tiba'a al-Muhammadiyya, Kairo 1388/1968.

Qutb., lihat Sayyid Qutb.

Ramzî Na'nâ'a, *Bida' at-Tafâsîr, fi-l-Mâdî wa-Hâdir*, Wizarat al-Awqaff, Amman 1970.

Rashîd Ridâ, lihat Muhammad Rashîd Ridâ.

Ar-Râzî, lihat Fakhr ad-Dîn ar-Râzî.

Ridâ, lihat Muhammad Rashîd Ridâ.

Ar-Rifâ'î, lihat Ibrahîm ar-Râwî ar-Rifâ'î.

Sa'd Shalabî, lihat Ibrahîm 'Azzûr.

Salâh ad-Dîn al-Khattâb, *Al-Janib al-'Ilmi fi-l-Qur'ân*, Kairo 1970.

Salâm, Abû al-Qâsim Hibat Allâh b., *An-Nâsikh wa-l-Mansûkh, Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, Kairo 1379/1960.*

Sarkis, Y. A., Mu'jam al-Mathbû'ât...., 2 jilid, Kairo 1928.

Sayyid Qutb, At-Taswîr al-Fanni fî-l-Qur'ân, *Dar al-Ma'arif, Kairo 1959.*

———, Fî Zilâl Al-Qur'ân, *30 jilid, Beirut, tt.*

———, Mashâhid al-Qiyyamah fî-l-Qur'ân, *Dar al-Ma'arif, Kairo tt.*

Shakîb Arslân, Al-Irtisâmmât al-Litâf..., *Kairo 1350/1931.*

Shalabî, lihat Mahmûd Shalabi.

Shaltût, lihat Mahmûd Shaltût.

As-Sharabâshî, lihat Ahmad as-Sharabâshî.

As-Sharqâwî, lihat 'Iffat Muhammad as-Sharqâwî.

Shawqî Dayf, Sûrat ar-Rahmân wa-Suwar Qisâr, *Dar al-Ma'arif, Kairo 1971.*

Shihâta, lihat 'Abdallâh Mahmûd Shihâta.

Siddîq Hasan Khân, lihat Muhammad Siddiq Hasan Khân.

Sidqî, lihat Muhammad Tawfîq Sidqî.

As-Sijistânî, Abû Bakr, Nuzhat al-Qulûb fî Tafsîr Gharî Al-Qur'ân, *ed. Mustafâ 'Inânî, Kairo 1936.*

————, Nuzhat al-Qulûb fî Tafsîr Gharîb Al-Qur'ân, *ed. 'Abd al-Halîm Basyûnî, Kairo, tt.*

As-Subkî, lihat 'Abd Latif as-Subkî.
As-Suyûtî, Jalal ad-Dîn, *Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, Kairo 1951.
At-Tabarî, Muhammad b. Jarîr, Jami' al-Bayyân..., Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, Kairo 1954.
Tafsîr al-Fâtihah, lihat Muhammad 'Abduh.
Tafsîr Ghârib Al-Qur'ân, (An.), Tanta, tt.
Tafsîr al-Manâr, lihat Muhammad Rashîd Ridâ.
Tâhâ 'Abd al-Barr, *Mudhakkira fî-t-Tafsîr*, Matb. al-'Ulûm, Kairo 1353'1935.
Tantâwî Jawhari, Al-Jawâhir fî Tafsîr Al-Qur'ân, al-Musthamil 'alâ 'Ajâ'ib Badi'i al-Mukawwanât wa-Gharâ'ib al-Ayât al-Bâkhirât, *26 jilid, Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, Kairo, 1350.*
————, *Al-Qur'ân wa-l-'Ulûm al-'Asriyyah*, Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, Kairo 1371/1951.
"Tafsîr al-Lajna al-Azhariyyah ..." (on Abû Zayd), *Nûr al-Islâm*, ii., 163-206; 249-281, Kairo 1350.
Taymiyyah, Taqi ad-Dîn b., *Muqaddimah fî Usûl at-Tafsîr*, Matb.at-Taraqqî, Damaskus 1936.
'Ulaysh, lihat 'Abdallâh Muhammad Ahmad Muhammad 'Ulaysh.
'Uthmân Amîn, *Râ'id al-Fikr al-Misr, al-Imâm Muhammad 'Abduh*, Makt. al-Anglu al-Misriyya, Kairo 1965.
Wajdî, lihat Muhammad Farîd Wajdî.
Al-Wâhidi, Abû al-Hasan al-'Alî b. Ahmad an-Nîsâburi, *Asbâb an-Nuzûl*, Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, Kairo 1 379'1959.
Wizârat Awqâf, *Zâd al-Khatâb*, Kairo 1964 [sebuah koleksi Khutbah-Khutbah].
Yahyâ Ahmad ad-Dardîrî, *Makânat al-'Ilm fî-l-Qur'ân, Da'wat al-Islâm ilâ-l-'Ilm...wa-Athâr Dhâlik fî-l-*

Madaniyyah al-Gharbiyyah, Matb. as-Salafiyya, Kairo 1364.
Az-Zamakhsharî, Jar Allah Mahmûd b. 'Umar, *Al-Kashshâf 'an Haqâiq at-Tanzîl wa-'Uyûn al-Aqâwîl,* 4 jilid, Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, Kairo 1966.
Az-Zanjânî, lihat Abû 'Abdallâh az-Zanjânî.

INDEKS

B

C

J

K

L

M

W

Y

Z